

Die Metamorphose des Geistes durch die Konfrontation mit der Notwendigkeit des eigenen Sterbens – ausgehend von der ‚Zeitlichkeit‘ Heideggers

Eine Analyse mit Blick auf psychoonkologische Erfahrungen
im Umgang mit Sterbenden

Dissertationsschrift
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von
Heidelinde Falk
aus München
2017

1. Gutachter: Prof. Dr. Kasimierz Rynkiewicz
2. Gutachter: Prof. em. Dr. Wilhelm Vossenkuhl
Mündliche Prüfung: 07.02.2017

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	I
Einleitung	1
1. Angst als existenzielles Gefühl	10
1.1 Angst und Verzweiflung bei Sören Kierkegaard	11
1.1.1 Kierkegaards Postulat von der Individualität des Menschen	11
1.1.2 Die radikal innerliche Angst	12
1.1.3 Geist, Selbst und Angst als Verzweiflung	17
1.1.4 Einsamkeit und Verslossenheit	21
1.1.5 Ek-sistieren durch leidenschaftliches Verzweifeln als E-motion bei Kierkegaard im Hinblick auf die Hauptthese dieses Kapitels	23
1.2 Angst bei Martin Heidegger	25
1.2.1 Der ‚uneigentliche‘ Existenzmodus	26
1.2.2 Durch die Angst zur ‚Eigentlichkeit‘	30
1.3 Angst – ein Gefühl mit Relevanz für die zeitgenössische philosophische Forschung?	38
1.3.1 Die Grundstruktur der Emotionen nach Slaby anhand von Heideggers Furcht-Analyse	41
1.3.1.1 Das ‚Wovor‘ der Furcht	41
1.3.1.2 Das Fürchten selbst	42
1.3.1.3 Der Welt- und Selbstbezug der Stimmungen bei Jan Slaby ...	43
1.3.1.4 ‚Personale‘ Intentionalität	45
1.3.2 Peter Goldies Emotionen, Gefühle und Intentionalität	48
1.3.2.1 Emotionen bei Goldie	48
1.3.3 Angst als ‚existenzielles Gefühl‘ bei Matthew Ratcliffe	55
1.3.4 Die ‚Gefühle des Lebens an sich‘ bei Antonio Damasio	61
1.3.4.1 Die drei Stufen der Emotionen	62
1.3.4.2 Gefühle	64
1.4 Das ‚Selbst‘ in der Philosophie des Geistes	68
1.4.1 David C. Dennett	69
1.4.2 Thomas Metzinger	71
1.4.3 John R. Searle	76
1.5 Reflexion: Induziert nun ‚Veränderung des Seins-in-der-Welt durch Angst‘ eine Emergenz von Geist?	78
2. Modifizierte Handlung	80
2.1 Georg Herbert Mead und die Bedeutung der Pragmata	81
2.1.1 Reiz und Reaktion bei uns Menschen	81
2.1.2 Die menschliche Geste	83
2.1.3 Der generalisierte Andere und die Entwicklung des ‚Selbst‘	84

2.1.4	Das ‚Selbst‘ im Sinne der sozialen Identität.....	86
2.1.5	Dimension der Zeit.....	88
2.1.6	Die unterbrochene Handlung.....	90
2.2	Der theoretische Pragmatismus Martin Heideggers.....	92
2.2.1	Das ‚In-der-Welt-Sein‘ des Daseins	93
2.2.2	Das ‚Sein‘ des ‚Daseins‘ als ‚Sorge‘	95
2.2.3	Bewusstseinsphänomene als abgeleitete Handlungsphänomene.....	97
2.2.4	Pragmata für die ‚Eigentlichkeit‘	98
2.3	Intentionalität pragmatisch betrachtet.....	102
2.3.1	Intentionalität als ‚Sorge‘	102
2.3.2	Dimensionen von Intentionalität bei Jan Slaby im Anschluss an Heidegger	103
2.3.2.1	Erste Dimension	104
2.3.2.2	Zweite Dimension	106
2.3.3	‚Verhaltungen‘ bei Slaby.....	108
2.3.4	Goldies Theorie der ‚gerichteten Gefühle‘ aus der pragmatischen Perspektive betrachtet	110
2.4	Unbewusstes initiiert Handlung und Handlung stimuliert das Unbewusste....	114
2.4.1	Das Unbewusste bei John R. Searle	114
2.4.2	Unbewusstes aus Sicht der Hirnforschung.....	119
2.4.2.1	Gerhard Roth in Auseinandersetzung mit Freud	119
2.4.2.2	Die Phänomenologie des Unbewussten bei Gerhard Roth ...	122
2.5	Reflexion: Kann nun von ‚Ganzwerden‘ durch unbewusst induziertes Handeln ausgegangen werden?.....	125
3.	‚Leibliche‘ Zeitlichkeit.....	127
3.1	Das ‚Leibliche‘ bei Heidegger	127
3.1.1	Der Vorwurf der Auslassung.....	127
3.1.2	Der Leib im ‚Dasein‘	129
3.1.3	Das ‚eigentliche Leiben‘ vs. verkörperte Räumlichkeit.....	131
3.1.4	Körperliche Endlichkeit und leibliches Empfinden	136
3.2	Affektive Intentionalität als körperliches Geschehen.....	137
3.2.1	Gefühle als Feedback körperlicher Veränderungen?.....	137
3.2.2	Embodiment phänomenologisch und existenzialistisch betrachtet	140
3.2.3	Der kranke Körper.....	144
3.2.4	Berührung und die Perspektive des ‚Anderen‘ auf uns selbst	148
3.2.5	Sind Emotionen verkörpert?	153
3.2.5.1	Ausschließlichkeit bei James und Lange	153
3.2.5.2	Ist die Ausschließlichkeit zu halten?	157
3.2.6	Verkörperte Neurowissenschaften	163
3.2.6.1	Der Körper als ‚Bühne der Gefühle‘ bei Antonio Damasio..	164
3.2.6.2	Wie verändern Emotionen Geist?	170
3.3	Reflexion: Induziert ‚Leiblichkeit‘ eine Emergenz des Geistes?.....	178

4. Metamorphose des ‚Selbst‘ durch das Bewusstsein der Knappheit eigener Lebenszeit.....	180
4.1 Relevante Einflüsse auf Heideggers Begriff der ‚Zeitlichkeit‘	181
4.1.1 Zeit und Seele bei Aristoteles und Augustinus im Vergleich	181
4.1.2 Der Begriff der ‚Zeitlichkeit‘ mit Blick auf die ‚Ganzheit‘ bei Heidegger	186
4.1.2.1 Ist Endlichkeit ‚eigentlich‘?	191
4.1.3 Wie lässt sich mit Heidegger der Tod verstehen?	194
4.1.3.1 Heideggers ‚ontologischer Tod‘	199
4.1.4 Lässt sich über Heideggers ‚Vereinzelung‘ Seele denken?.....	204
4.2 ‚Vorlaufen zum Tode‘ im Kontext der Philosophie des Geistes und der Gefühle.....	208
4.2.1 Matthew Ratcliffe: ‚Existenzielle Hintergrundgefühle‘ bleiben psychisch präsent und verändern unser Dasein.	208
4.2.2 John R. Searle und die Metamorphose des ‚Selbst‘	210
4.4 Reflexion: Das Leben ist kurz – und deshalb ‚eigentlich‘?	220
5. Fazit und weiterführende Gedanken	222
Literaturverzeichnis	231
Danksagung	236

Einleitung

Verstehen im hermeneutischen Sinn kann nicht geradlinig erfolgen. Es verläuft zirkulär. Schließlich basiert die Idee des hermeneutischen Zirkels darauf, dass wir Menschen das Leben immer aus einem Vor-Verständnis heraus verstehen und dementsprechend interpretieren. Dies wird beim Lesen folgender Lektüre sicherlich der Fall sein.

Ausgangspunkt ist meine Tätigkeit als Psychoonkologin, der ich seit einigen Jahren in der gynäkologischen und urologischen Onkologie einer Akutklinik nachgehe.¹ Ich beobachte dabei Prozesse, die sich wiederholen: Es verändert sich das menschliche Bewusstsein bzw. die Bewusstheit zum Leben, wenn der nahe Tod antizipiert wird. Ein altes Thema – so könnte man behaupten.

Nun mache ich es mir in dieser Arbeit zum Ziel, im Sinne der Hermeneutik Gadammers das schon Verstandene durch einige von mir in Betracht gezogene philosophische Autoren tiefer verstehen zu wollen.

Meine berufliche Tätigkeit ist ein Teilaspekt meines ‚Daseins‘², um Heideggers Terminologie zu benutzen. Heidegger nimmt in seinem Werk ‚Sein und Zeit‘ – von welchem ich maßgeblich ausgehe – dazu Stellung, inwiefern mit jedem ‚Verstehen von Welt‘ (hier mein Mit-Erleben des Sterbens anderer Menschen) auch die eigene Existenz mit-verstanden wird

1 Patientinnen und Patienten, die an Krebs erkrankt sind, werden umfassend nach bestimmten medizinischen Leitlinien zertifizierter onkologischer Zentren behandelt und von mir psychoonkologisch mitbetreut. Da ich mehr Frauen als Männer betreue, weil sie zum einen das psychoonkologische Angebot stärker nutzen und zum anderen mein Arbeitsplatz auf der gynäkologischen Station lokalisiert ist, scheint es mir stimmig, im weiteren Verlauf dieser Arbeit in der weiblichen Form von Patientinnen zu sprechen. Meine Begleitung erstreckt sich von der Diagnosestellung bis hin zum Versterben. Mit einigen Patientinnen bin ich dadurch über Jahre in Kontakt, manchmal sehr regelmäßig, dann wieder sporadisch, je nach Bedarf.

2 Seit der deutschen Aufklärungsphilosophie wird ‚Dasein‘ als Übersetzung für den lateinischen Begriff ‚existenzia‘ verwendet, als etwas, das ‚da ist‘. Es wird abgegrenzt von dem lateinischen Begriff ‚essentia‘, welcher ‚Was-Sein‘ oder ‚So-Sein‘ bedeutet. Es geht in erster Linie also darum, dass etwas existiert, nicht in welcher Weise.

Bei Heidegger wird der Terminus des ‚Daseins‘ in besonderer Weise gebraucht, er dient zur Kennzeichnung des menschlichen ‚Seins‘, es ist nicht wie andere Gegenstände einfach da, sondern das ‚Dasein‘ verhält sich handelnd und erkennend zu dem eigenen ‚Sein‘. Es bezeichnet bei Heidegger den konkreten Menschen, der sich zu sich selbst verhält. (vgl. Ulfig, Alexander: Lexikon der Philosophischen Begriffe; S. 15 f.)

und umgekehrt.³ Demgemäß charakterisiert Heidegger unser ‚Dasein‘: Wir sind in der Welt mit genuin menschlichen Fähigkeiten, wie der Neugier, dem Wissenwollen, oder dem Nachsinnen. Kurzum, es ‚geht uns um‘ unser sein, dem ‚Sinn von Sein‘.

Ich kann demgemäß das Sterben der Anderen nur aus der Perspektive meiner eigenen Sterblichkeit erleben. Umgekehrt ist eine Annäherung an ein Verstehen meiner endlichen Existenz möglicherweise durch das Erleben Anderer verstehbarer. Meine Analyse kann somit keine objektive Beobachtung sein, da der Zirkel gemäß unserem Leben und Sterben *unser aller Zirkel* ist, der unumgänglich *jeden* mit einschließt.

Wenn ich nun therapeutisch mit Patientinnen arbeite, so geht es mir dabei letztendlich um das meinige ‚Sein‘⁴, auch wenn ich mich auf den jeweiligen Fall konzentriere, da – wenn ich diesen Fall etwas abstrahiere – dieser auch meiner sein könnte.

Die Patientinnen sehen sich durch die Erkrankung mit ihrem eigenen Tod konfrontiert. Es besteht laut Heidegger ein essenzieller Unterschied, ob der Tod gemeinhin ‚im Raum steht‘ oder ob es sich um den eigenen (in seiner Terminologie den ‚eigensten‘) Tod handelt. *Dieser Prozess – von dem allgemeinen Wissen, dass wir alle sterben müssen, hin zu der Auseinandersetzung mit dem eigenen Sterben – ist Schwerpunkt meiner Arbeit.*

Er impliziert meines Erachtens *eine Emergenz*⁵ von Geist, nicht lediglich eine Veränderung. Hierdurch begeben sich auch in den Diskurs der Philosophie des Geistes, etwa deren Debatte um den nichtreduktiven Materialismus⁶ – denn kann Bewusstsein (hier das Be-

3 Vgl. Heidegger, Martin: Sein und Zeit; S. 152

4 Mit dem ‚Sein‘ ist bei Heidegger das ontologische ‚Sein-in-der-Welt‘ in Abgrenzung zum ontischen ‚Sein-in-der-Welt‘ gemeint. Darauf wird in Kapitel 1 näher eingegangen.

5 Mit Emergenz ist hier kein Auftauchen von Qualitäten aus dem Nichts gemeint, auch nicht von Eigenschaften, welche schon als Entitäten existent sind. Von mir beobachtet werden nach außen gerichtete Wirkungen bzw. neue Qualitäten, welche sich durch neue Verbindungen (wie Umstände, menschliche Beziehungen, Gefühle usw.) erweisen.

6 Thomas Metzinger fragt:
„Ist das ‚Neue‘, das wir nun nicht nur im Gehirn des selbstbewussten Menschen, sondern auch in seiner Gesellschaft und komplexen Systemen ganz allgemein sehen, im Prinzip begrifflich zurückführbar auf die Wechselwirkung zwischen Teilen, oder geht das eben nicht? Wenn es im Prinzip nicht zurückführbar ist, wäre das natürlich eine sehr bedeutsame begriffliche Entdeckung.“ (Jellen, Reinhard: Das Gehirn ist eine ontologische Maschine, Thomas Metzinger über Philosophie und Gehirnforschung; in Telepolis, Wissenschaft am 10.02.2012)

wusstsein der eigenen Sterblichkeit) im Sinne eines Phänomens auf der Makroebene entstehen, wenn auf der Mikroebene (hier die messbare Gehirnaktivität) keine signifikante Veränderung nachweisbar ist? Mentale Phänomene dieser Art, die sich als sperrig gegenüber reduktiven Erklärungsversuchen erweisen, erfordern einen starken Emergenzbegriff, welcher im Kontext metaphysischer Fragestellungen eine bedeutende Relevanz für die Philosophie des Geistes und insbesondere für diese Arbeit hat.

Beobachte ich durch meine klinische Tätigkeit Emergenz von Geist im Falle einer Konfrontation mit dem eigenen Sterben, so ist dies keine objektive Beobachtung. Ich bin in der Begleitung mit meinem eigenen Verstehen beschäftigt, das mir die Fähigkeit verleiht, zu helfen – gewissermaßen aus dem hermeneutischen Zirkel heraus.

Der ‚Kreis des Verstehens‘ ist gleichzeitig ein ‚Kreis des Seins‘ und wiederum ein ‚Kreisen um das Nichts‘, das uns allen immanent ist.

Die Hermeneutik, welche dieser Arbeit zugrunde liegt, ist demzufolge eine, die jeder Leser schon *vor* dem Lesen aus dessen vorgegebenem Hintergrund *verstanden hat*. Es ist folglich möglich, in das jeweilig eigene ‚Kreisen um das Nichts‘ einzusteigen.

„Heidegger’s focus is on the notion of understanding as a distinctive feature of our finite existence (*Dasein*). To understand means to know one’s way around (*sich auf etwas verstehen*) and this would always happen in the light of some anticipations (*Vorstruktur*): in every understanding, he argues, this is a pre-given background (*Vorhabe*), an intent of fore-sight (*Vorsicht*) and a fore-grasp (*Vorgriff*). Heidegger thus formulates the basic insight of the hermeneutic circle (without, it should be noted, mentioning the circle of the whole and the parts): one always understands out of some anticipations. One can however understand this understanding, i.e., make it explicit. This self-understanding of understanding he calls *Auslegung*, interpretation (presenting as a clearing up of understanding).“⁷

Das Verstehen sollte hierbei nicht als ein objektives bzw. ausschließlich kognitives verstanden werden, sondern als ein ‚Hineinkommen in den Kreis des Verstehens‘, welcher ohne Aporie nicht zu denken ist – somit wird auch diese Arbeit letztlich aporetisch enden. Die

Auswahl der Autoren orientiert sich demzufolge an meiner Wissbegierde, der Emergenz von Geist nachzuspüren, weshalb nur einige in Betracht gezogen werden können.

Wie ist nun ‚Zeitlichkeit‘ in der Philosophie des Geistes zu verstehen?

In der Philosophie Heideggers ist die ‚Zeitlichkeit‘ der Grundmodus unseres menschlichen ‚Daseins‘, der Existenz. Wie im Verlauf genauer beschrieben wird, entwirft sich das ‚Dasein‘ immer schon von der Zukunft her auf die wiederum immer schon gegebenen Möglichkeiten. Laut Heideggers ‚Zeitlichkeit‘ greifen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ineinander. Haugeland postuliert bezüglich Heideggers ‚Zeitlichkeit‘ einen Individuierungsprozess, ein Zu-sich-Kommen im Sinne des ‚Daseins‘ als „ownmost possibility“⁸. Der menschliche Geist ist an das endliche Existieren in dieser Welt gebunden.

Es stellt sich nicht in erster Linie die Frage – welche zentral ist in der Philosophie des Geistes –, ob es laut Descartes zwei Substanzen einer Daseinsform gibt, nämlich Körper und Geist. Es wird dennoch gefragt, wie ein zunächst körperlich identifizierbares Phänomen – eine Krebserkrankung – eine Metamorphose des Geistes verursachen kann.

Demzufolge leitet sich folgendes Bestreben ab:

In der Psychoonkologie wird in der Regel auf Themen wie Bewältigung bzw. Anpassung an die neue Lebenssituation fokussiert, die therapeutische Tätigkeit erfolgt in Form einer supportiven⁹ Intervention. Neben diesen sicherlich sinnvollen Interventionen ist meine persönliche ‚Vorstruktur‘, also meine antizipatorische Struktur in der therapeutischen Begleitung additiv dazu eine andere, die ich mit dieser Arbeit vor dem Hintergrund philosophischer Theorien ausgehend von Heideggers ‚Zeitlichkeit‘ skizzieren möchte. Das Ziel ist, *den Tod auch anders zu verstehen, ihm etwas hinzuzufügen im Sinne einer Emergenz von neuem Bewusstsein dem Leben gegenüber vor dem Hintergrund der eigenen Sterblichkeit - einer Metamorphose des Geistes.*

Emergiert nun neues Bewusstsein im Sinne einer Makro-Eigenschaft, so kann davon ausgegangen werden, dass diese auf Eigenschaften der Teile zurückwirkt (hier die einzelnen

8 Siehe Kapitel 4

9 Im Sinne einer supportiven Therapie, welche unterstützend belastende Krankheitssymptome wie eine depressive Verstimmung lindern soll.

Lebensbereiche, Beziehungen, Wertvorstellungen). Thomas Metzinger stellt im Kontext der ‚abwärts gerichteten Kausalität‘ infrage, inwiefern eine körperliche Korrelation im Sinne von veränderten Gehirnfunktionen postuliert werden kann:

„Für viele von uns ist das intuitiv und emotional attraktiv, es fühlt sich irgendwie richtig an. Die sachliche Frage ist allerdings, ob das philosophisch gesehen wirklich die richtige ontologische Interpretation der psychophysischen Korrelationen ist, die wir empirisch vorfinden. Denn das ist ja das Leib-Seele-Problem: In der wissenschaftlichen Forschung finden wir viele und zuverlässige Korrelationen zwischen Geist und Gehirn. Was aber die innere Natur dieser engen Wechselbeziehung ist, haben wir noch nicht verstanden.“¹⁰

Auch wenn neues Bewusstseins für mich als Beobachtende emergiert, so ist meine ontologische Interpretation, Eigenschaften des Ganzen (dem neuen Bewusstsein bzw. Emergenz von Geist) auf Eigenschaften der Teile (wie sie in den einzelnen Kapiteln differenziert werden) zurückzuführen, nur ein Vorschlag. Die Unterteilung erfolgt intuitiv und ‚fühlt sich für mich irgendwie richtig an‘. Ziel hierbei ist, dem Verstehen der engen Wechselbeziehung von Leib und Seele *in der Welt* näherzukommen.

Die Methodik wird sich auf folgende Weise darstellen:

Die gesamte Lektüre erstreckt sich über vier Kapitel. Sie sollen einen Prozess verdeutlichen, den ich durch meine langjährige klinische Tätigkeit mit-erlebe. Im Kontext dessen werden vier Dimensionen generiert, welche hermeneutisch untersucht werden. Getrieben von philosophischem Interesse soll der Sinn erfasst werden, welcher diesem Prozess anhaftet und das ‚Sein-in-der-Welt‘ neu konstituiert.

Der Prozess verläuft nicht chronologisch analog der folgenden Anordnung, denn die vier von mir generierten Dimensionen des Prozesses sind stark miteinander verwoben. Diese Verwobenheit macht sich bemerkbar durch Überschneidungen der Themen innerhalb der Kapitel.

10 Jellen, Reinhard: Das Gehirn ist eine ontologische Maschine, Thomas Metzinger über Philosophie und Gehirnforschung; in Telepolis, Wissenschaft am 10.02.2012.

Im ersten Kapitel mit dem Titel ‚Angst als existenzielles Gefühl‘ gehe ich auf jenes Gefühl ein, welches häufig über den erkrankten Menschen hereinbricht, wenn die Diagnose einer existenzbedrohenden Erkrankung offenbart – bzw. ein Krankheitsprogress diagnostiziert wird. Insbesondere bei Krebserkrankungen (in meinem Fall vorwiegend Brustkrebs) kommt es nach der Operation und einer ‚adjuvanten Therapie‘¹¹, die auf Heilung ausgerichtet ist, zu einem Gefühl, die Krankheit überstanden zu haben. Dies ist glücklicherweise auch meist der Fall. Es kann jedoch auch zu einem Rezidiv¹² oder einem Krankheitsprogress¹³ kommen, wodurch die Angst verständlicherweise wieder ähnlich oder in verstärkter Weise hereinbricht.

Es ist mein Anliegen, mithilfe der angeführten philosophischen Theorien zu zeigen, inwiefern die *existenzielle Angst* eine ‚neue Tür aufmacht‘, die im alltäglichen Leben gewöhnlich kaum geöffnet wird.

Mit Kierkegaard soll zunächst eine Idee der ‚echten Existenz des ureigenen Seinserlebens‘ entstehen, welche mit Heideggers ‚Eigentlichkeit‘ vertieft wird.

Rekurrierend auf die existenzielle Angst bei Kierkegaard und Heidegger werde ich im Verlauf mit den Autoren der Philosophie der Gefühle argumentieren, im Hinblick auf Affektivität als eine Form des Bezugs zur Welt und zu sich selbst. Da die Hauptthese dieser Arbeit darauf abzielt, inwiefern sich dieser Bezug verändert, werden im weiteren Verlauf Gefühle, Emotionen und Stimmungen mit mehreren Autoren näher betrachtet und im Sinne einer Intentionalität als personale Perspektive auf die Welt und dessen mögliche Alterationen näher untersucht.

Verändert sich unser Geist, so kann davon ausgegangen werden, dass sich auch unsere Handlungen anpassen. Georg Herbert Mead postuliert einen umgekehrten Verlauf: Indem sich Handlung verändert, insbesondere wenn diese durch eine Unterbrechung des gewohnten Handlungsverlaufs neu angepasst werden muss, wird geistige Entwicklung evoziert. Zu Beginn *des zweiten Kapitels* mit dem Titel ‚Emergenz von Geist aufgrund modifizierter Handlung‘ soll mit Mead aus pragmatischer Sicht eine mögliche Metamorphose des Geistes

11 Als adjuvante Therapie bezeichnet man in der Medizin ergänzende oder unterstützende Therapiemaßnahmen wie Chemotherapie, Bestrahlung oder eine antihormonelle Behandlung.

12 Einem Wiederauftreten der Erkrankung

13 Einer Bildung von Tochtergeschwülsten (Metastasen)

näher untersucht werden. Im Besonderen ist die *Handlungsunterbrechung* relevant für die These dieser Arbeit, da von einer signifikanten Unterbrechung der gewohnten Lebenshandlungen im Falle einer Krebserkrankung ausgegangen werden muss. Meist kommt es zu einer langen Pause des gewohnten Arbeitsalltags, der Tagesablauf ist ein völlig anderer, der gesamte gewohnte Lebensrhythmus muss neu justiert werden auf das, was noch gekonnt wird und durch die klinischen Behandlungspläne vorgegeben ist.

Inwiefern nun auch Heidegger die Handlungssphäre als methodisches Fundament benutzt, um die Sphäre der Bewusstseinsphänomene zu begründen, ist im Anschluss daran zu zeigen.¹⁴ Heidegger denkt analog zu Mead die Sphäre des Handelns nicht als abgeleitetes Phänomen geistiger Prozesse, sondern als initialen Funke.

Unbewusste Prozesse als Triebfeder dessen, wie mit der Umwelt interagiert wird, sollen die individuelle Psychodynamik veranschaulichen. Beiträge aus der Philosophie des Geistes und der Hirnforschung sowie Abrisse aus der Psychoanalyse werden hinsichtlich einer möglichen Metamorphose des Geistes herangezogen, wobei das Unbewusste als unsichtbarer Motor sicherlich mit am schwierigsten zu erforschen ist. Mittlerweile ist in der Hirnforschung die Tragweite des Unbewussten unumstritten und wird vielseitig untersucht (häufig mit Rekurs auf Sigmund Freud). Demzufolge kann davon ausgegangen werden, dass wir – solange wir uns im normalen Handlungsmodus befinden – in erster Linie von unbewussten Impulsen geleitet werden. Das sogenannte ‚prozedurale Gedächtnis‘ hat hierfür eine Unmenge an Repertoires abgespeichert. Kommt es zur Handlungsunterbrechung, so muss bewusst gedacht werden, da die gewohnten Repertoires nicht mehr adäquat bzw. überholt sind. Diese bewusste Neuorientierung nach einer Unterbrechung durch existenzielle Bedrohung kann als Option für geistige Veränderung gedacht werden.

Eine Anpassung der gewohnten Abläufe wird meines Erachtens auch durch das alterierte Körperempfinden induziert. Dieser Aspekt soll im *dritten Kapitel* mit dem Titel ‚leibliche Zeitlichkeit‘ näher betrachtet werden.

Heidegger musste sich den Vorwurf gefallen lassen, das ‚Leibliche‘ in ‚Sein und Zeit‘ so gut wie ausgelassen zu haben. Könnte dies als ein Hinweis auf eine besondere Relevanz

14 Vgl. Gethmann, Carl Friedrich: Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit; in: Heidegger und die praktische Philosophie; S. 143

hindeuten, die gedanklich schwer zugänglich ist? Insbesondere ist hier relevant, inwiefern wir Menschen über den Körper mit der Welt verbunden sind und uns folglich laut Heidegger nicht von unserem Körper distanzieren können. Dieser verwebt uns sozusagen mit der Welt, weshalb es einerseits essenziell ist, wie wir uns in der Welt in diesem Körper spüren, aber zugleich absolut grundsätzlich, dass wir durch diesen Körper schlicht in der Welt verweilen mit all unseren Bezügen.

Heidegger thematisiert Krankheit und Tod nicht als Fakt, sondern als Möglichkeit, dennoch und in diesem Sinne sehe ich hier eine Möglichkeit der Veränderung des Geistes bzw. Emergenz von Geist, weil um diese Existenzgrundlage – den eigenen Körper – gebangt und entsprechend durch die Gefahr des Todes ein anderes Verhältnis zu den weltlichen Bezügen entwickelt wird. Ebenso ist das Spüren des ‚Leiblichen‘ – als ein ‚Wie‘ in der Welt zu sein – ausschlaggebend, der Geist ist gemäß diesen Veränderungen des ‚Leiblichen‘ unweigerlich Veränderungen unterworfen.

Der Körper bestimmt aus diesem Grunde das ‚Wie‘ und das ‚Wie-Lange‘ des Daseins. Dieser zeitliche Aspekt soll als vierte Dimension das *vierte Kapitel* mit dem Titel ‚Metamorphose des ‚Selbst‘ durch die Knappheit der eigenen Lebenszeit‘ inhaltlich bestimmen. Es wird eingeleitet mit einer Tranceinduktion, die ich gerne mit den Patientinnen durchführe. Dabei soll gezeigt werden, wie das Unbewusste für uns arbeiten kann, hinsichtlich des Erlebens von Zeit. Ein Satz lautet „Sie haben nun alle innere Zeit, für sich selbst da zu sein ...“ und versucht, eine (ur-)eigene Zeitdimensionen zu generieren. Diese Idee individueller Zeit soll die Chance auf innere Freiheit gestatten, insofern, als eine innere Unabhängigkeit von weltlichem Determinismus entstehen darf und gleichzeitig eine Zugehörigkeit und Geborgenheit in schon immer gekannte ‚größere Bezüge‘ evozieren kann.

Durch einen Ausflug mit Michael Stadler in die Renaissance zum Begriff der ‚Weltenseele‘ werde ich die Unterscheidung zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit etwas abstrahieren, indem der Mensch in gewisser Weise mit der Natur verschmilzt. Als Vorstufe der Theorien über Emergenz werden im Kontext von Zeit Giordano Brunos pantheistische Vorstellungen von der ‚Weltenseele‘ das potenziell ‚immerschon Dagewesene‘ bei Heidegger explizieren. In diesem Sinne ist die Sehnsucht des Menschen nach einer ‚Ganzheit‘ vorstellbar, wie bei Heidegger postuliert. Daran anschließend ist zu beobachten, wie insbesondere Menschen, die an einer limitierenden Erkrankung leiden, dazu tendieren, sich selbst über das weltliche

Leben hinaus zu denken, um dadurch das Unbeherrschbare vermeintlich beherrschbarer zu machen.

1. Angst als existenzielles Gefühl

These: Veränderung des ‚Seins-in-der-Welt‘ durch Angst

Durch den spürbaren nahenden Tod und den Einbruch des total Unbeherrschbaren und Unbestimmbaren in das Zentrum der eigenen Existenz kommt es zu Angst und Verzweiflung. Das ‚Sein-in-der-Welt‘ verändert sich.

Einführend wird eine Patientin nach der Diagnosemitteilung einer Krebserkrankung zitiert:

„Ich war wie vom Schlag gerührt. In mir krampfte sich alles zusammen. Der Mund wurde mir trocken ... die Ärztin saß mir gegenüber und schaute mich an, freundlich, teilnehmend ... ich war ihren Worten zugänglich. Mein Inneres setzte sich gegen die Annahme des Befundes zur Wehr. Es verschloss sich ... Es war etwas ungeheuerlich Fremdes, das in mein Leben einbrechen wollte, nein, schon eingebrochen war, ohne dass ich es bemerkt hatte, ohne dass ich es bemerkt hatte.

Ich ging durch den Park nach Hause. Die Azaleen leuchteten in Gelb und Gold, der Rhododendron blühte in tiefem Violett und Rot. Die Bäume und Büsche entfalteten ihre feuchtschimmernden Blätter. Ein Traum vom Paradies im Glanz der Schöpferstunde! Dieser unbegreifliche Ausbruch des immer wieder Neuen hatte mich sonst ergriffen, ja erschüttert – diesmal erschien mir alles wie eine riesige Lüge, eine Illusion des Lebens. Die mich nichts anging. In mir war keine Resonanz mehr. Ich war ausgeschlossen. Vertrieben. Wirklich wie Adam und Eva aus dem Garten Eden ...“¹⁵

Obwohl im bisherigen Leben dieser Protagonistin schon viele Krisen überwunden wurden, erlebt sie durch die Krebsdiagnose eine Bedrohung besonderer Art: Sie kommt durch die tiefe Erschütterung dieser Mitteilung zu der Erkenntnis, dass sie der Zeit im Sinne von Endlichkeit unterworfen ist, welche sich drastisch zu nähern scheint. Aus ihrer Sicht tut sich eine große Lüge auf, weil sie sich ihrer Zukunft in der Welt beraubt fühlt. Die Welt fühlt sich entfremdet und unwirklich an. Die Protagonistin erlebt sich als ‚Vertriebene‘ aus dieser Welt, auch wenn sie immer wusste: Das menschliche Leben – und somit auch sie – ist

15 Gerdes, Nikolaus: Der Sturz aus der normalen Wirklichkeit und die Suche nach dem Sinn; S. 12 f.

endlich. Nur wurde dieser Bezug zur Endlichkeit bislang abstrahiert und somit nicht auf derart eigene Weise gefühlt. Dieser Fall ist paradigmatisch für viele andere Patientinnen, die ich begleitete. Es wird in diesem Kapitel wiederholt darauf Bezug genommen.

1.1 Angst und Verzweiflung bei Sören Kierkegaard

Sören Kierkegaards radikale Innerlichkeit, die sich ausdrückt in dem *Ausbilden des individuellen Selbst durch Angst und Verzweiflung*, wird nun näher ausgeführt, um Heideggers Terminus der ‚Zeitlichkeit‘ etwas zu beleuchten.

1.1.1 Kierkegaards Postulat von der Individualität des Menschen

Aus seiner umfassenden theologischen Untersuchung werde ich ausschließlich die für hier relevante Existenzanalyse anführen. Nur unter diesem Gesichtspunkt soll von Kierkegaard die Rede sein, um die Fokussierung auf die Auswirkungen für die existenzphilosophische Entwicklung insbesondere bei Heidegger zu verfolgen. Theologische Hintergründe werden somit nur angeführt, wenn sie im Kontext sinnvoll erscheinen.

Kierkegaard verwendet für viele seiner Werke Pseudonyme. Es wird angenommen, dass er diese indirekte Wissensvermittlung wählte, um den Leser auf sokratischem Wege aufzufordern, den eigenen Fragen gewahr zu werden. Der Leser kommt so in die Position, sich zu hinterfragen und für sich selbst weiterzudenken, um zu einer eigens entwickelten Wahrheit zu gelangen. Er geht von der unverwechselbaren Individualität eines *jeden* Menschen aus. Dabei setzt er Subjektivität mit Wahrheit gleich, und zwar mit der Wahrheit des jeweils individuell Erkennenden.

In den ‚Philosophischen Brocken‘ stellt er die Frage, ob Wahrheit gelernt werden könne. Diese Frage wird wiederum als sokratisch deklariert, indem Kierkegaard postuliert, Wahrheit sei „in der ich ruhe, in mir selbst gewesen und aus mir selbst an den Tag gekommen“¹⁶. Jeder Mensch laufe demzufolge Gefahr, die Wahrheit zu verlieren oder zu vergessen, er

16 Kierkegaard, Sören: Philosophische Brocken, Kapitel I; S. 10, in: Gron, Arne: Angst bei Sören Kierkegaard; S. 17

trage sie – die Wahrheit – sozusagen apriorisch in sich. Der Einzelne ‚ruhe‘ auf dieser Wahrheit und könne diese aus sich selbst herausfinden, *insbesondere wenn er sich ängstige*.

1.1.2 Die radikal innerliche Angst

Zunächst geht Kierkegaard auf die Unterscheidung zwischen einer ‚Furcht vor etwas Bestimmten‘ und dem ‚unbestimmten existenziellen Ängstigen‘ ein.

Jedem Menschen sei bekannt, sich vor etwas zu fürchten, das man benennen kann, wie ein Gewitter, eine Prüfung oder auch eine momentane Erkrankung. Wir können diese Furcht laut Kierkegaard in der Regel lindern, indem wir Erklärungen erhalten oder Erfahrungen machen, die diese Furcht relativieren. Es komme so zu verschiedenen individuellen Motivationen, gegen diese Furcht vorzugehen.

Kierkegaard nimmt eine präzise Unterscheidung vor zwischen der Furcht *vor* etwas, das wir artikulieren können, und einer Angst, die *nicht konkretisiert* werden kann. Diese undefinierbare Angst, die hier im Besonderen relevant ist, sitzt laut Kierkegaard im Innersten unseres Herzens und wird wahrgenommen als etwas Undurchschaubares und Unfassbares:

„Der Begriff der Angst wird fast nie in der Psychologie behandelt; ich muss daher darauf aufmerksam machen, daß er gänzlich anders ist als etwa Furcht und ähnliche Begriffe, die sich auf etwas Bestimmtes beziehen; die Angst dagegen ist die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit. Man wird so beim Tier keine Angst finden, eben weil es in seiner Natürlichkeit nicht als Geist bestimmt ist.“¹⁷

Die Angst erfasst uns Menschen, ist aber von uns nicht zu fassen, sie ist omnipräsent, kann aber nicht betrachtet werden und durchzieht somit unsere Lebenswelt mit einem Schauer der Unheimlichkeit.

17 Kierkegaard, Sören: Der Begriff der Angst, in: Die Krankheit zum Tode; Furcht und Zittern; Die Wiederholung; Der Begriff der Angst; S. 488

Es kann diesbezüglich mit Kierkegaard behauptet werden, unsere Lebenswelt sei latent immer mit einem ‚Schauder von existenzieller Angst‘ durchzogen, welche durch akute Bedrohung, etwa eine Krebsdiagnose, präsent werden kann. Letztlich ist dieses Gefühl jedoch nicht fremd, da es immer schon in sehr abgeschwächter Form das allgemeine Lebensgefühl prägt.

Laut Kierkegaard verhält sich der menschliche Geist als Angst. Die Angst ist eine Unwissenheit, die der Geist bestimmt:

„Aber das ist gerade die Angst, weil es eine Unwissenheit im Nichts ist. Hier gibt es kein Wissen um Gut und Böse und so weiter; vielmehr entwirft sich in der Angst die ganze Wirklichkeit des Wissens als das ungeheure Nichts der Unwissenheit.“¹⁸

Diese Differenzierung zwischen Angst und Furcht hat nach Arne Gron der Nachwelt eine Spur hinterlassen zum besseren Verständnis des gedanklichen und sprachlich ausgedrückten Gebildes von Angst.¹⁹ Gron betrachtet Kierkegaards Werk ‚Der Begriff der Angst‘ als ein Schlüsselwerk insofern, als es sich um eine Abhandlung der Prozesshaftigkeit der Angst handelt. Ein Mensch ist demnach nicht a priori er selbst (auch wenn die Wahrheit in Form von Subjektivität schließlich eigentlich in ihm angelegt ist), sondern zeigt auf, dass er dies „in entscheidender Hinsicht noch werden muss“²⁰ und welche Relevanz die Angst dabei innehat. Dennoch ist es die Bestimmung des Menschen, er selbst zu *werden*:

„Jeder Mensch ist nämlich primitiv als ein Selbst angelegt, dazu bestimmt, er selbst zu werden.“²¹

Die existenzielle Angst nach Kierkegaard wirft uns Menschen laut Gron zunächst auf uns selbst zurück. Wir müssen uns mit dem ‚Unbestimmten‘ unseres Selbst konfrontieren. Die Angst ist omnipräsent, es gibt kein Entrinnen. Nur so ist es nach Kierkegaard möglich, in

18 Ebd.: S. 490

19 Vgl. Gron, Arne: Angst bei Sören Kierkegaard; S. 14 f.

In seiner Funktion als Professor für systematische Theologie und im Verbund mit dem „Center for Subjectivity Research“ in Kopenhagen hat sich Arne Gron der Subjektivitätsforschung insbesondere von Kierkegaard und Levinas verschrieben. Dabei ist die Performativität der Angst bei Kierkegaard ein essenzielles Thema für Gron: Die Angst tut etwas mit uns.

20 Ebd.: S.9

21 Kierkegaard, Sören: Der Begriff der Angst, in: Die Krankheit zum Tode; Furcht und Zittern; Die Wiederholung; Die Krankheit zum Tode; S. 55

das ‚Werden‘ zu kommen, in einen Prozess der Entwicklung und Bestimmung des eigenen ‚Selbst‘ (das apriorisch schon in uns angelegt ist).

„In der Angst ist die selbstische Unendlichkeit der Möglichkeit, die nicht lockt wie eine Wahl, sondern die bestrickend ängstigt mit ihrer süßen Beängstigung. Im späten Individuum ist die Angst reflektierter. Dies kann so ausgedrückt werden, daß das Nichts, das der Gegenstand der Angst ist, gleichsam mehr und mehr ein Etwas wird. [...] Das Nichts der Angst ist also hier ein Komplex von Ahnungen, die sich in sich selbst reflektieren, dem Individuum näher und näher kommen, obgleich sie wesentlich gesehen in der Angst doch wieder nichts bedeuten.“²²

Kierkegaard beschreibt mehrfach, wie sich Menschen im Alltag – im Besonderen durch die ‚modernen Lebensweisen‘ – gerne ablenken, um sich von der Angst fernzuhalten, somit auch von der Konfrontation mit dem eigenen Selbst, indem sie sich unhinterfragt anpassen an die gängigen Lebensweisen. Wenn die Angst den Menschen allerdings ‚im Griff‘ hat, ist dies nicht mehr möglich, analog zum einführenden Zitat am Beginn des Kapitels.

Was kann das nun bedeuten, wenn uns Menschen die Angst ‚im Griff‘ hat? Folgen wir dem einführenden Zitat in dieses Kapitel, so liegt dieser Angst zugrunde, möglicherweise die eigene Existenz in der (nahen) Zukunft an das *Nichts* zu verlieren. Die Protagonistin durchlebt eine akute Angst vor dem Tod in der Weise, als sie schon nicht mehr dieser Welt anzugehören scheint. Sie fühlt sich vertrieben.

Eine Verallgemeinerung des Begriffs der Angst ist bei Kierkegaard nicht möglich, da jeder Mensch seine individuelle Angst im Sinne der Selbstbestimmung *ganz auf seine Weise erlebt*. Die Angst könne wegen dieser radikalen Innerlichkeit nicht rational gedacht und so begriffen werden, da Denken und Begreifen auf das Allgemeine ausgerichtet seien und somit allgemein ausgedrückt werden müssten. Er ist überzeugt, der Angst sei mit Denken nicht beizukommen, da hierzu ein verallgemeinerndes Vokabular benötigt werden würde. Das innerste Erleben der Angst sei hierdurch jedoch nicht abzubilden, da es schlicht nicht zu beschreiben sei.

22 Kierkegaard, Sören: Der Begriff der Angst, in: Die Krankheit zum Tode; Furcht und Zittern; Die Wiederholung; Der Begriff der Angst; S. 512 f.

„Die Psychologie kommt am nächsten heran und erklärt die letzte Approximation, nämlich das Sich-vor-sich-selbst-Zeigen der Freiheit in der Angst der Möglichkeit oder im Nichts der Angst.“²³

Dennoch können wir uns laut Kierkegaard selbst nicht verallgemeinern:

„Denn das Selbstische ist eben das Einzelne, und was das bedeutet, kann nur der Einzelne wissen als der Einzelne, da es, unter allgemeinen Kategorien gesehen, alles bedeuten kann, und zwar so, daß dieses Alles garnichts bedeutet.“²⁴

Was macht infolgedessen die Angst mit uns? Sie zeigt laut Kierkegaard auf, dass wir jeweils Einzelwesen und so nur bis zu einem bestimmten Ausmaß in der Lage sind, uns mitzuteilen. Es muss also immer etwas ‚Ungeteiltes‘ zurückbleiben, eben etwas ‚radikal Innerliches‘, wie Kierkegaard es nennt. Er verweist uns durch diese radikale Innerlichkeit auf eine Einsamkeit in der Angst sowie auf *die* essenzielle Bedingung für den Prozess des *Werdens zum Selbst*.

Auch versetzt uns die Angst in eine Art Schwindel der Ungewissheit. Inwiefern sich der Einzelne *getraut*, sich diesem Schwindel des Ungewissen auszusetzen oder im Gegensatz dazu versucht, durch alltägliche Ablenkung diesem unbestimmbaren Gefühl zu entkommen, bestimmt den Prozess:

„Angst kann man vergleichen mit einem Schwindel. Wessen Auge in eine gähnende Tiefe hinunter schaut, der wird schwindlig. Der Grund des Schwindels aber ist ebenso sehr sein Auge wie der Abgrund; denn gesetzt, er hätte nicht hinuntergestarrt! So ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthese setzen will und die Freiheit nun hinunterschaut in ihre eigene Möglichkeit und dabei die Endlichkeit ergreift, um sich daran zu halten.“²⁵

Bei dem Hinuntersehen in die Tiefe der Angst und den inneren Abgrund ist demnach das individuelle Auge notwendig, um diesen Abgrund zu sehen, ebenso sehr wie es notwendig

23 Ebd.: S. 532

24 Ebd.: S. 533

25 Ebd.: S. 512

ist, zunächst grundsätzlich die Bereitschaft zu besitzen, hinunterzusehen. Diese Bereitschaft muss wiederum individuell induziert werden. Hierbei rekurriert Kierkegaard auf unseren menschlichen Geist, welcher den „Schwindel der Freiheit“²⁶ wahrnimmt, sich betört verlocken lässt oder die Freiheit verwirft.

Kierkegaard postuliert auf dieser Grundlage, dass wir im Angesicht des (inneren) Abgrundes bzw. des Nichts über eine Freiheit verfügen, unsere individuell eigene Möglichkeit zu ergreifen und so zu uns selbst zu kommen.

Nur so kann sich das Selbst in seiner Existenz begreifen. Es ist die Möglichkeit *der* Freiheit, eben nicht eine Möglichkeit von vielen, sondern es ist hier die Rede von einer *einzigsten Freiheit, der Möglichkeit der Freiheit*. Diese Möglichkeit ist wiederum assoziiert mit der *Wahl der Freiheit*.

Arne Gron bezeichnet diese als eine ‚aufdringliche Möglichkeit‘, da man der Wahl nolens volens nicht entgehen kann. Im Falle einer Krebsdiagnose ist diese sicherlich der Tod, welcher sich in aufdringlicher Weise als Möglichkeit präsentiert.

„Insofern kann man sagen, daß es die Wahl oder die Notwendigkeit des Wählens ist, was sich in der Angst zeigt, in und mit der Möglichkeit der Freiheit.“²⁷

Sobald der Mensch wählt, wählt er sich selbst. Mit jeder Wahl wählt er sich also nach Kierkegaard selbst mit, wählt sich sozusagen immer neu, weil er nach der Wahl nicht mehr derselbe ist wie vorher. Dabei bleibt er sich selbst trotz des Neuen in sich immer treu, er möchte letzten Endes immer er selbst bleiben. Selbst in der tiefsten Verzweiflung, in einer absolut ausweglosen Situation ohne Handlungsspielräume und ohne eine Rettung in Sicht, gibt es keinen Wunsch, das Selbst zu verlassen und ein Anderer zu werden. Es wird sicherlich herbeigesehnt, die Umstände mögen sich zum Guten wenden, jedoch immerwährend das eigene Selbst implizierend.

In meiner beruflichen Konfrontation mit den Patientinnen, die an Krebs erkrankt sind, kann ich das durchaus bestätigen. Es kommt nicht dazu – obwohl es eigentlich nachvollziehbar

26 Vgl.: ebd.

27 Gron, Arne: Angst bei Sören Kierkegaard; S. 81

wäre –, dass der Wunsch geäußert wird, eine Andere sein zu können. Es wird häufig gehandelt und gefragt: Warum gerade ich? Jedoch ist der Wunsch, sich selbst zu verlassen, um jemand anderes zu sein, noch nie angeklungen.

1.1.3 Geist, Selbst und Angst als Verzweiflung

Die Einsicht, die durch die Analyse der Angst in ‚Begriff der Angst‘ gewonnen wurde, das besondere Verständnis von uns Menschen als ein Selbst, das von der Angst her entwickelt werden kann, wird in Kierkegaards späterer Schrift ‚Die Krankheit zum Tode‘ noch deutlicher. Er verwendet darin nicht den Begriff ‚Angst‘, sondern spricht von Verzweiflung. Diese kann analog zur Angst gelesen werden, allerdings hat die Verzweiflung meines Erachtens etwas Aktiveres bzw. Bewussteres an sich. Auch wenn Kierkegaard das nicht präzisiert, so scheint der Mensch etwas mehr Einfluss darauf zu haben, ob er durch das Schauen in die Tiefe der eigenen Abgründe verzweifelt oder nicht. Deshalb liegt der Schwerpunkt in ‚Die Krankheit zum Tode‘ auf dem *Werden zum Selbst*, indem die Verzweiflung nicht ausgeschlagen wird, sich also letztlich aktiv dafür entschieden wird.

Nach meiner Lesart obliegt es dem Menschen, ob er die Verzweiflung am Irdischen - der Krebsdiagnose - zulässt, um einen tieferen Modus der Verzweiflung zuzulassen, welcher sich konstruktiv auf die Entwicklung zur eigenen Selbstfindung auswirkt.

Kierkegaard wiederholt zunächst seine Erkenntnis des menschlichen Werdens zum Selbst sowie das Postulat der Synthese von Seele und Leib durch den menschlichen Geist. Wir Menschen können demnach ‚konkret‘ werden, mit uns selbst zusammenwachsen, indem wir das Ungleichartige in einen Zusammenhang bringen. Leib und Seele wie auch das Endliche und Unendliche sind nicht ohneinander zu denken, und doch sind sie nicht vereinbar. Um ein gelingendes Verhältnis dieser Synthese zu schaffen, bedarf es einer Art Doppelbewegung:

„Die Entwicklung muss also darin bestehen, unendlich von sich selbst loszukommen im Unendlichemachen, und darin unendlich zu sich selbst zurückzukehren im Endlichemachen.“²⁸

Laut Kierkegaard erfordert das Werden des Selbst zunächst eine Vereinzelung und Trennung aus den gewohnten Kontexten, um sich selbst im Zuge einer Metamorphose neu zu definieren. Natürlich besteht dabei die Gefahr, dass dies nicht gelingt. Wäre das der Fall, so käme es zu einer Art der unbewussten Verzweiflung, welche für Kierkegaard die tatsächliche Verzweiflung ist: Hier bewegt sich Kierkegaard in einer Dialektik, die besagt, derjenige, der sich seiner Verzweiflung bewusst sei, fände eher den Weg der Heilung als jemand, der sich als glücklich und zufrieden einschätze. Heilung in diesem Zusammenhang bedeutet bei ihm die ehrliche oder wahrhafte Auseinandersetzung ‚mit seines Selbst Verhältnis zu sich selbst‘²⁹.

Wenn sich der Mensch laut Kierkegaard seiner Verzweiflung nicht bewusst ist, so sitzt diese „tief drinnen im Glück“³⁰, denn er nimmt eine glückliche Haltung ein, weil all die vermeintlichen Sicherheiten und die daraus resultierende Zufriedenheiten eines guten Lebens gegeben sind. Die gesellschaftlichen Ansprüche sind erfüllt, somit befindet er sich in einer Illusion des Glücks währenddessen sich eine Verzweiflung einschleicht, die nicht als solche wahrgenommen wird. Kierkegaard nennt es die „vulgäre Betrachtung“³¹ auf das Leben.

Das Verheerende an dieser Form von Verzweiflung sei, dass sie mit Geistlosigkeit korreliere. Der Mensch passt sich nach außen hin an und hinterfragt diese Anpassung nicht, wodurch es für ihn selbst unbemerkt zum Verlust des eigenen Selbst (weil kein ‚Werdensprozess‘ induziert wird) kommt.

Widerfährt diesem ‚Unmittelbaren‘, wie Kierkegaard auch den ‚Angepassten‘ nennt, dennoch Leid, so ist es das Leid aus der ihn direkt umgebenden Welt. Die Reflexion diesbezüglich ist quantitativ ausgerichtet auf das Erlebte. Infolgedessen wird der gewohnte Spielraum des Denkens nicht verlassen. Nichtsdestotrotz gibt es auch in dieser unmittelbaren

28 Kierkegaard, Sören: Die Krankheit zum Tode, in: Die Krankheit zum Tode; Furcht und Zittern; Die Wiederholung; Der Begriff der Angst; S. 51

29 Vgl. ebd.: S. 36

30 Ebd.: S. 46

31 Ebd.: S. 43

Welt Unsicherheiten und Herausforderungen, die auf die Endlichkeit der Existenz hinweisen oder sogar massiv damit konfrontieren und kräftig an der Unmittelbarkeit rütteln. Eine existenzielle Erkrankung ist hierbei nach Kierkegaard sicherlich zu subsumieren und impliziert somit die Chance, den Spielraum des bisherigen Denkens zu erweitern.

„Nun *begegnet* ihm da etwas, es *stößt* diesem unmittelbaren Selbst etwas *zu* (stoßen-zu), was es zur Verzweiflung bringt; auf andere Weise kann es hier nicht geschehen, da das Selbst keine Reflexion in sich hat, muß das, was es zur Verzweiflung bringt, von außen kommen, und die Verzweiflung ist ein bloßes Erleiden. Das, worin der Unmittelbare sein Leben hat, oder, soweit er doch eine, ein klein wenig, Reflexion in sich hat, der Teil davon, woran er besonders hängt, wird ihm ‚durch ein Schicksalsschlag‘ geraubt, kurz, er wird, wie er es nennt, unglücklich, das heißt, die Unmittelbarkeit in ihm bekommt einen solchen Knacks, daß er sich selbst nicht reproduzieren kann, er verzweifelt.“³²

Diese Verzweiflung ist zunächst also eine Verzweiflung am Irdischen, an den Umständen, die uns Menschen im irdischen Leben umgeben und in tiefe Einsamkeit stürzen lassen können. Kierkegaard stellt diesbezüglich die Frage, warum wir im Hinblick auf Krankheit von einer Krise sprechen, nicht aber im Hinblick auf Gesundheit.

„Verzweiflung ist nämlich, gerade weil sie ganz dialektisch ist, die Krankheit, von der gilt, daß es das größte Unglück ist, sie niemals gehabt zu haben – ein wahres Gottesglück, sie zu bekommen, ob sie auch die allergefährlichste Krankheit ist, wenn man nicht von ihr geheilt werden will.“³³

Kierkegaard sieht die Chance über die existenzielle Verzweiflung am Endlichen wie einer Krankheit, über sich selbst den Weg zu finden, verzweifelt sich selbst sein zu wollen und zu sich (und somit zur Wahrheit) zurückzukommen in Verbindung mit dem Unendlichen. Das nötige „Medium des Unendlichmachenden“³⁴ ist seines Erachtens die menschliche Fantasie. In der tiefen Verzweiflung liegt ihm zufolge die Möglichkeit für das Unendliche im Phantastischen. In der Fantasie kann die Unendlichkeit evozieren und Teil des Selbst

32 Kierkegaard, Sören: Die Krankheit zum Tode, in: Die Krankheit zum Tode; Furcht und Zittern; Die Wiederholung; Der Begriff der Angst; S. 79

33 Ebd.: S. 47

34 Ebd.: S. 51

werden. Die Bestimmung des Menschen nach Kierkegaard ist schließlich: *Geist zu sein und somit ein Selbst*.

„Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst.“³⁵

Konstitutiv geht Kierkegaard – wie schon im Zusammenhang mit der Angst vor dem Hinunterschauen in den Abgrund – davon aus, der Mensch sei zunächst eine Synthese aus zwei verschiedenen Entitäten: Seele und Leib. Diese befinden sich allerdings in einem Spannungsfeld durch ihre zwei entgegengesetzten Pole:

„Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthese. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen Zweien. So betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst. Im Verhältnis zwischen Zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit, und die Zwei verhalten sich zum Verhältnis und im Verhältnis zum Verhältnis; dergestalt ist unter der Bestimmung Seele das Verhältnis zwischen Seele und Leib ein Verhältnis. Verhält sich hingegen das Verhältnis zu sich selbst, so ist dieses Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst.“³⁶

Das Selbst bzw. der Geist ist also das positive Dritte, das die Synthese von Seele und Leib zusammenhält. Ohne dieses Selbst ist der Mensch lediglich eine geistlose Synthese, die kein Verhältnis zu sich selbst pflegt.

Initial ist der Mensch also bei Kierkegaard zusammengesetzt aus Ungleichen, und diese Zusammensetzung durch Ungleichheit ist äußerst fragil. Einerseits gehört diese Synthese zusammen, andererseits ist sie nicht unproblematisch. Es kann zu Störungen oder gar zu einer Auflösung der Synthese kommen. Kierkegaard betrachtet sie nicht per se als etwas Gegebenes, sondern sie mache es sich selbst zu jener Aufgabe, sich in Zusammenhang zu bringen.

„Woher kommt also die Verzweiflung? Von dem Verhältnis, worin die Synthese sich zu sich selbst verhält, indem Gott, der den Menschen zum Verhältnis macht, ihn

35 Ebd.: S.31

36 Ebd.

gleichsam aus seiner Hand entläßt, das heißt, indem das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.“³⁷

Gott ist es, so Kierkegaard, der im Zuge der Schöpfung den Menschen im Unterschied zur Tierwelt als Verhältnis erschaffen hat, welches sich – induziert durch Verzweiflung - zu sich selbst verhalten kann.

„Ist Verzweiflung ein Vorzug oder ein Mangel? Rein dialektisch ist sie beides. Wenn man die Verzweiflung als abstrakten Gedanken festhalten wollte, ohne an einen Verzeifeln zu denken, so müßte man sagen: sie ist ein ungeheurer Vorzug. Die Möglichkeit dieser Krankheit ist des Menschen Vorzug vor dem Tiere, und dieser Vorzug zeichnet ihn ganz anders aus als der aufrechte Gang, denn sie deutet auf die unendliche Aufgerichtetheit oder Erhabenheit hin, daß er Geist ist.“³⁸

Will sich ein Mensch von *Angst* und *Verzweiflung* dennoch *freimachen*, so ist das laut Kierkegaard nur möglich, wenn *durch diese hindurchgegangen* wird. Sowohl die Angst als auch die Verzweiflung wollen durchschritten sein um sich *selbst als ein Selbst* zu erkennen!

1.1.4 Einsamkeit und Verschlossenheit

Die Verzweiflung am Irdischen und Unmittelbaren bedeutet für Kierkegaard auch Verzweiflung am Ewigen in dem Sinne, als dem Irdischen für den Menschen im Modus des Unmittelbaren so viel Bedeutung zukommt. Der Unterschied liegt lediglich darin, dass ein Fortschritt erzielt wurde von dem vorangegangenen Sein der Schwachheit und dem Ausgeliefertsein an das Irdische *hin zur Erkenntnis*, schwach zu sein.

„Damit kehrt sich so der ganze Gesichtspunkt um, er wird sich nun deutlicher seiner Verzweiflung bewußt, daß er am Ewigen verzweifelt; verzweifelt über sich selbst, daß er schwach genug sein konnte, dem Irdischen so große Bedeutung beizulegen,

37 Ebd.: S. 34 f.

38 Ebd.: S. 33

was ihm nun zum verzweiferten Ausdruck dafür wird, daß er das Ewige und sich selbst verloren hat.“³⁹

Die Verzweiflung am Ewigen setzt eine Vorstellung vom *möglichen* Gehalt des Ewigen im Selbst voraus, welches das Ewige impliziert. Es wird am Selbst und seinem möglichen Verlust verzweifelt, nicht am Irdischen an sich. Hierin zeigen sich für Kierkegaard der Fortschritt und die Heilungsoption des Menschen. Er bezeichnet diese Entwicklung als ein ‚Verschließen des Selbst‘.

Der Modus der Verschlossenheit kommt in der Welt seines Erachtens seltener vor als jener der Unmittelbarkeit.⁴⁰ Die Verschlossenheit setzt das Denken voraus und dies wiederum hat zur Bedingung, dass ein Drang zum Rückzug aus dem Alltäglichen vorliegt, ein Drang zur Einsamkeit. Der Einsame widmet sich bevorzugt seinen Gedanken und hat einen kritischen Blick auf allgemein postulierte Wahrheiten.

„Überhaupt ist der Drang nach Einsamkeit ein Zeichen dafür, daß ja doch Geist in einem Menschen ist, und der Maßstab für das, was hier Geist ist.“⁴¹

Kierkegaard appelliert an den einzelnen Menschen, er selbst zu werden indem er sich darauf besinnt, einzeln zu sein, sich von den Anderen absondert.⁴²

‚Die Anderen‘ werden zu einer Abstraktion, zu einer gesichtslosen Masse, obwohl sie eigentlich auch alle (jeder für sich) Einzelne sind. In der Anonymität geht dies jedoch unter, wie auch der Einzelne in der Position des Betrachters Gefahr läuft, darin unterzugehen.

39 Ebd.: S. 92

40 Vgl. ebd.: S. 94

41 Ebd.: S. 15

42 Laut Kierkegaard in „Begriff der Angst“ kann nur jeder ‚Einzelne‘ für sich verstehen, wie die Sünde in die Welt kam. Sie positioniert den Menschen als ‚Einzelnen‘ in der Welt. Die Terminologie der Sünde spielt bei Kierkegaard in verschiedenen Kontexten eine wichtige Rolle, die jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter ausgeführt werden kann.

1.1.5 Ek-sistieren durch leidenschaftliches Verzweifeln als E-motion bei Kierkegaard im Hinblick auf die Hauptthese dieses Kapitels

Wie bereits im Kontext der Verzweiflung angeführt wurde, spricht Kierkegaard davon, sich zunächst zu verlieren, um sich dann wieder zu finden. Das Individuum verliert sich selbst, um sich selbst zu finden, es wächst sozusagen (wieder) mit sich zusammen, um sich selbst (gereift) zurückzugewinnen.

Was sich in dem einführenden Zitat zu Beginn dieses Kapitels eindeutig und alleinig als bedrohlich und furchtbar darstellt, kann mit Kierkegaard als Chance gelesen werden. Wie wir bisher bei Kierkegaard gesehen haben, ist die einzige Möglichkeit, von Angst und Verzweiflung frei zu sein, indem durch sie hindurchgegangen wird. Angst und Verzweiflung geben uns Menschen laut Kierkegaard die Möglichkeit, eine ‚Leidenschaft höchster Potenz‘ zu entwickeln.

„Aber jeder Leidenschaft höchste Potenz ist immer, ihren eigenen Untergang zu wollen, und so ist es auch des Verstandes höchste Leidenschaft, den Anstoß zu wollen, obwohl der Anstoß irgendwie sein Untergang werden muß. Dies ist nun des Denkens höchstes Paradox: Etwas entdecken zu wollen, das es selbst nicht denken kann.“⁴³

Wenn die gewohnten Strukturen keinen Halt mehr geben, so kann im Zuge der Freiheit eine Leidenschaft entwickelt werden, die so ziemlich alles infrage stellt. Sie ist schöpferisch, bewegend, drängend und entspringt der Innerlichkeit des Menschen. Sie ist, wie Gabriel mit Kierkegaard postuliert: „E-motion“.⁴⁴ Zu einer Leidenschaft in ihrer ‚höchsten Potenz‘ kann es jedoch nach Kierkegaard nur dann kommen, wenn der Untergang des Lebens, welcher die Leidenschaft erst ermöglicht, durch die Leidenschaft ‚gewollt‘ wird (hier kommt es zu einem geistigen Paradox).

Der Mensch holt buchstäblich alles aus sich heraus und ist dadurch dem eigenen *Selbstsein über sein Nichtsein* besonders nahe. Die Existenz ist in besonders kohärenter Weise durch die Leidenschaft *vertreten und gefährdet*.

43 Kierkegaard, Sören: Werke, in: Gabriel, Leo: Existenzphilosophie; S. 48 f.

44 Ebd.: S. 49

„In der Leidenschaft fallen die Masken, stürzen die Fassaden, zerreißen die Hüllen, es zeigt sich der Mensch, ‚wie er ist‘, erscheint das Innerste im Äußersten: das Verborgenste, das Geheimste, die Tiefen des Seins öffnen sich und kommen an das Licht. In der Leidenschaft ist der Mensch absolut exponiert, das Wesen des Menschen, sein wahres Selbst tritt hervor, in Erscheinung, ins Dasein. ‚Ich ek-sistiere‘ heißt: Ich bin ‚außer‘ mir.“⁴⁵

Diese Existenzweise ist, so Kierkegaard aber *nur in einzelnen Momenten* möglich. Es sind Momente der Leidenschaft, die uns Menschen die *Unendlichkeit durch die Endlichkeit* spüren lassen in dem Modus des *totalen Selbstseins*. Die Transzendenz treibt uns über uns selbst hinaus zum wahren Selbst im Sinne des Paradoxes der Leidenschaft, welches die Endlichkeit mit der Unendlichkeit verbindet. Unendlichkeit ist der Leidenschaft inhärent. Sie kommt nicht in der Vernunft vor, da sie die Vernunft übersteigt, weil sie nicht vernünftig gedacht werden kann.

Es wird bei dieser Hinführung Kierkegaards zu Heideggers ‚Zeitlichkeit‘ deutlich, wie sehr Gefühle die Art und Weise, wie wir uns in der Welt befinden, determinieren: Die Protagonistin in dem einführenden Zitat geht den gleichen Weg, den sie schon oft gegangen ist. Der Park scheint ihr sehr vertraut zu sein und auch die Gefühle, welche sich mit dem Spaziergang durch diesen verbinden. Jetzt ist sie ohne jeden Anschluss an diese vertrauten Gefühle. Sie fühlt sich vertrieben, alles in ihr erscheint ihr ohne Resonanz. Das Leben an sich, das Sein in dieser Welt ist bedroht, es macht sich eine Weise der Verzweiflung breit, die ihr bisher nicht widerfahren war.

Diese Momente nach einer derart erschütternden Nachricht bleiben den meisten der von mir betreuten Patientinnen gut in Erinnerung, da Angst und Verzweiflung alles im Griff haben und sie sich nicht entziehen können. Wie dann der weitere Verlauf der Erkrankung gestaltet wird, ist aus meiner Erfahrung heraus unterschiedlich, analog zu den Möglichkeiten, welche Kierkegaard postuliert. Aber diese tiefe Erschütterung durch die Mitteilung der Erkrankung ist meiner Beobachtung zufolge ein tiefer Einschnitt, welcher ein vollständiges Zurückkehren in den Lebensmodus vor der Erkrankung nicht mehr zulässt.

45 Ebd.: S. 51 f.

Im Folgenden wird deutlich, wie maßgeblich Kierkegaard das Denken Heideggers beeinflusst, auch wenn Heidegger kaum offen auf ihn Bezug nimmt. Meines Erachtens kann ‚Zeitlichkeit‘ bei Heidegger tiefer verstanden werden, wenn Kierkegaards Paradox von Verzweiflung und Leidenschaft impliziert wird. *Tiefer* in dem Sinne, als es mir wie ein Unterbau erscheint, ein Wagnis, neu zu denken, welches Heidegger aufgreift und weiterdenkt.

Seine Denkweise erinnert mich oftmals an die Gedanken der Patientinnen in einem späteren Verlauf der Erkrankung. Insbesondere retrospektiv werden ähnliche Überlegungen in der Eigenreflexion angestellt. Es fließt dann kierkegaardsches Gedankengut von meiner Seite mit ein, wodurch manches neu sortiert werden kann.

1.2 Angst bei Martin Heidegger

Auch wenn zu Beginn dieses Abschnitts mit Angst begonnen wird, so wird im Verlauf die Verflochtenheit mit oder die Genese des Phänomens ‚Zeitlichkeit‘ bei Heidegger deutlich werden. Angst ist maßgeblich für die Möglichkeit einer ‚eigentlichen Existenzweise‘, welche mit ‚Zeitlichkeit‘ gleichzusetzen ist. Im Anschluss werden die Begriffe ‚Uneigentlichkeit‘ sowie ‚Eigentlichkeit‘ näher ausgeführt, um Heideggers ‚Zeitlichkeit‘ im Kontext dieser Arbeit näherzubringen.

Analog zu Kierkegaards ‚Werden zum selbst‘, postuliert Heidegger ein ‚Dasein‘⁴⁶, welchem es um dessen „Sein selbst“⁴⁷ gehe.

„Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein.“⁴⁸

46 ‚Dasein‘ ist Heideggers Wort dafür, das Menschliche von dem Nicht-menschlichen zu unterscheiden. Haugeland beschreibt Heideggers ‚Dasein‘ in der Weise, als es die Entität ist, welche das ‚Sein‘ versteht und sich dementsprechend anderen Entitäten gegenüber als Entitäten verhalten kann. Die essentielle Charakteristik des ‚Daseins‘ sei dementsprechend: sie verstehe als Entität das ‚Sein‘ (vgl. Haugeland, John: *Dasein Disclosed*; S. 190).

Tugendhat vergleicht den Terminus ‚Dasein‘ mit Personen oder Menschen aufgrund des Zitats in SZ auf S. 11: „Dieses Seiende (Mensch) fassen wir terminologisch als Dasein.“ Laut Heidegger ist der Mensch ein ‚sein Da‘, wobei das ‚Da‘ für die Erschlossenheit des Seienden stehe.

47 Heidegger, Martin: SZ; S. 12

48 Ebd.

Es ist bezüglich der Metamorphose des Geistes insbesondere das Verstehen, das aus meiner Erfahrung heraus durch das Bewusstwerden der Knappheit des eigenen Lebens einen Progress erfahren kann.

„Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*.“⁴⁹

Heidegger kann die Frage nach der Existenz nur durch das Existieren „ins Reine bringen“⁵⁰. Dies bedeutet, dass ein Verstehen nur aus der jeweiligen Existenz heraus erfolgen kann. Jedes ‚Dasein‘ entscheidet laut Heidegger für sich, inwiefern und inwieweit durch ein Ergreifen vs. ein Versäumen existiert wird. Hierbei spielt die Angst eine zentrale Rolle. Existiert wird in jedem Falle, nur in verschiedenen Modi, Heidegger unterscheidet zwei, er nennt sie ‚Weisen der Existenz‘:

1.2.1 Der ‚uneigentliche‘ Existenzmodus

Wenn sich das Dasein bei Heidegger in dem Modus der ‚Uneigentlichkeit‘ befindet, so ist der Mensch in den normalen Alltag eingebunden und versteht sich im Zusammenhang dessen. Es besteht eine starke Bezogenheit auf das, was die Anderen dem individuellen Dasein übermitteln, was sie anbieten bzw. verbieten.

Niemand von uns erfindet das, was wir tagein und tagaus tun, gänzlich neu, wir orientieren uns laut Heidegger immer an den ‚Seinsmöglichkeiten‘ und den daraus resultierenden Handlungsoptionen der Anderen, die uns umgeben.

„Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins darf aber nicht als ein bloßer ‚Aspekt‘ genommen werden. Auch in ihr und selbst im Modus der Uneigentlichkeit liegt a priori die Struktur der Existenzialität. Auch in ihr geht es dem Dasein in be-

49 Ebd.

50 Ebd.

stimmter Weise um sein Sein, zu dem es sich im Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit verhält und sei es auch nur im Modus der Flucht *davor* und des Vergessens *seiner*.“⁵¹

Die ‚Uneigentlichkeit‘ drückt also die Alltäglichkeit aus, der Mensch konfrontiert sich mit dem ‚innerweltlich Seienden‘.⁵² Die diesbezüglichen Auseinandersetzungen bestimmen in der Regel die Menschen in ihren Möglichkeiten. Dieses ‚Verhaftetsein‘ in das Alltägliche wird bei Heidegger nicht als eine wertlose Daseinsform betrachtet, denn sie ist die unerlässliche Basis, der Nährboden unseres ‚Daseins‘.

„Die Uneigentlichkeit des Daseins bedeutet aber nicht etwa ein ‚weniger‘ Sein oder einen ‚niedrigeren‘ Seinsgrad. Die Uneigentlichkeit kann vielmehr das Dasein nach seiner vollsten Konkretion bestimmen in seiner Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genußfähigkeit.“⁵³

Es wird deutlich, dass Heidegger wie auch Kierkegaard grundsätzlich von einer alltäglichen Daseinsweise ausgeht, aus welcher jeder Mensch kommt und in die er (hier unterscheidet sich Heidegger wieder von Kierkegaard) immer – in welchem Maße oder Verhältnis auch immer – eingebunden bleibt. Heidegger beschreibt die ‚Uneigentlichkeit‘ als ein ‚Geschäftig-Sein‘ in dem jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld. Das Existieren bei Heidegger im konkreten Dasein ist ein ‚tätiges Beisein‘ bei den sich umgebenden Mitmenschen und Dingen.⁵⁴

Den Modus des ‚Mit-Seins‘ und alltäglichen ‚Mit-Daseins‘, welcher grundsätzlich die Möglichkeit des Selbstseins in der Welt bestimme, nennt Heidegger das ‚Man‘. Dieser Begriff ist hier nicht zu verstehen als ein genuin soziologischer Begriff, auch wenn Heidegger zunächst davon ausgeht, niemand könne ohne die Anderen. Der Terminus des ‚Man‘ ist bei Heidegger durchaus abgeleitet von dem umgangssprachlichen Reglement, das sich die

51 Ebd.: S. 14

52 Vgl. Falk, Heidelinde: Über das Konzept der Zeitlichkeit im Hinblick auf den Begriff der Angst bei Sören Kierkegaard und Martin Heidegger; S. 14.

Unter dem ‚innerweltlich Seienden‘ versteht Heidegger beispielsweise die Natur - unabhängig davon, ob sie wissenschaftlich untersucht ist oder nicht. Demnach ist die Zugangsweise zum ‚innerweltlich Seienden‘, wie zur Natur, verschieden.

53 Heidegger, Martin: SZ; S. 13

54 Vgl. ebd.: S. 126 ff.

Menschen im Miteinander auferlegen durch Wendungen wie ‚man tut‘, ‚man sagt‘ und so weiter. Grundsätzlich aber ist es ihm daran gelegen, aufzuzeigen, wie sich *Trivialität in Kombination mit Anonymität* konstruktiv zusammentun, sodass sich das jeweilige ‚Dasein‘ in der Wirklichkeit der Alltäglichkeit davon treiben lassen kann.

„Das Man hat selbst seine eigenen Weisen zu sein. Die genannte Tendenz des Miteins, die wir die Abständigkeit nannten, gründet darin, daß das Miteinandersein als solches die *Durchschnittlichkeit* besorgt. Sie ist ein existentialer Charakter des Man. Dem Man geht es in seinem Sein wesentlich um sie. [...] Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als die ‚Öffentlichkeit‘ kennen. Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. Und das nicht auf Grund eines ausgezeichneten und primären Seinsverhältnisses zu den ‚Dingen‘, nicht weil sie über eine ausdrücklich zugeeignete Durchsichtigkeit des Daseins verfügt, sondern aufgrund des Nichteingehens ‚auf die Sachen‘, weil sie unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit.“⁵⁵

Leo Gabriel nennt den Begriff des ‚Man‘ einen existenziell-ontologischen, da dieser seines Erachtens auf eine radikale Existenzverfehlung (im Gegensatz zu Heideggers Postulat der unerlässlichen Basis) im Modus des Daseins in der ‚Sorgestruktur‘ im Gegensatz zum ‚Selbst-Sein‘ hinweist.⁵⁶

Mit der ‚Sorgestruktur‘ ist bei Heidegger im Anschluss an das ‚Mitsein‘ im ‚Man‘ der Blick auf das menschliche Verhalten gerichtet, das die Sorge um etwas oder um jemanden impliziert. Dieses ‚tätige Beisein‘ besitzt eine sehr pragmatische Struktur, eben die ‚Sorgestruktur‘, wie Heidegger sie nennt. Wir sorgen uns um Dinge und sorgen für Andere. Das ‚Sein‘ wird laut Heidegger durch das Handeln bestimmt, mit einem Handlungsradius innerhalb des sich uns umgebenden existenziellen Beziehungsgeflechtes.⁵⁷

Sorge ist somit nicht ausschließlich gemeint im sozialen Sinn der Mitmenschlichkeit, sie ist nicht ausschließlich Sorge *um* etwas, sondern die ganze Struktur dessen, also der Name

55 Heidegger, Martin: SZ; S. 127

56 Vgl. Gabriel, Leo: Existenzphilosophie; S. 11

57 Vgl. Gabriel, Leo: Existenzphilosophie; S. 19

der Struktur des ‚Daseins‘. *Der Mensch an sich ist Sorge* laut Heidegger.⁵⁸ Dies wirft die Frage auf, ob der Mensch denn als *Sorge ist* – im ontologischen Sinne.

Was meint Gabriel mit der Existenzverfehlung im ‚Man‘, inwiefern ist bei ihm das ‚Sorge-Dasein‘ der Gegenpol zum ‚Selbst-Sein‘?

„Als solches ist das Man die Alternative der Existenz ‚als Möglichkeit des Daseins, es selbst oder nicht es selbst zu sein‘. Dieses Dasein des ‚Man‘ vollzieht sich in der Masse, in der kein Selbst mehr möglich ist, kein eigenes ‚selbst-ständiges‘ Denken und Wollen, in der alles nach einer Schablone geprägt, nach jeweils vorgezeichneten allgemeingültigen Verhaltensweisen geregelt ist: Man denkt so – ohne zu denken, man handelt bedenkenlos wie alle anderen.“⁵⁹

Die Lesart Gabriels zeigt zwar mit Deutlichkeit die Notwendigkeit zur Abgrenzung gegen das ‚Man‘, räumt jedoch nicht ein, dass Heidegger gleichzeitig eine Notwendigkeit des ‚Man‘ impliziert bzw. keine höhere Wertigkeit der ‚Eigentlichkeit‘ gegenüber der ‚Uneigentlichkeit‘ postuliert. Wir kommen alle aus dem Kontext des ‚Man‘, in welchen wir hineingeboren wurden und welchen wir auch nicht gänzlich verlassen *können*. Dies ist auch *nicht* das Ziel Heideggers. Er grenzt sich hierbei klar von Kierkegaard ab, welcher die Einsamkeit klar priorisiert und als Kondition anführt, man ‚Selbst‘ zu werden. Für Heidegger ist es hingegen durchaus naheliegend, grundsätzlich im Kontext des ‚In-der-Welt-Seins‘ eingebunden zu bleiben. Dies ist ein bedeutsamer Unterschied zum Postulat der Notwendigkeit von Einsamkeit bei Kierkegaard, da es bei Heidegger *nicht der ausdrücklichen Kontemplation* bedarf, die zu einem Prozess hin zur ‚Eigentlichkeit‘ führen kann. Wie im Weiteren gezeigt wird, hat bei Heidegger die Angst eine entscheidende Funktion, um in diesen Prozess zu gelangen.

In Abgrenzung zu Gabriels beschriebener radikalen Existenzverfehlung lese ich Heidegger nicht in dieser Radikalität. Es wird bei Heidegger nirgends ausdrücklich darauf verwiesen, dass die ‚uneigentliche Existenzweise‘ per se eine schlechtere ist. Es ist dennoch ausdrück-

58 Vgl. Heidegger, Martin: SZ; S. 191 ff.

59 Gabriel, Leo: Existenzphilosophie; ebd.

lich eine essenzielle Entwicklungsoption möglich, hin zur ‚Eigentlichkeit‘, welche Heidegger vor dem Hintergrund seiner ‚Fundamentalontologie des Seins‘ konstatiert.⁶⁰ Deshalb räume ich ein, dass diese Entwicklungsoption als wertend hin zu einem höheren Seinsmodus gelesen werden kann.

Meines Erachtens wird bei einem Wort, das mit ‚Un‘ beginnt, eine Verneinung impliziert. Ist es eine Verneinung von etwas Erstrebenswertem, so kann es nicht positiv konnotiert sein. Hätte Heidegger der ‚Uneigentlichkeit‘ einen eigenen Namen gegeben, ohne schlicht durch den Verneinungscharakter des ‚Un‘ von der ‚Eigentlichkeit‘ das Gegenteil abzuleiten, so wäre die Tendenz weniger stark, die ‚Uneigentlichkeit‘ als niedrigeren ‚Seinsmodus‘ zu bewerten.

Heidegger beschreibt die ‚Eigentlichkeit‘ als das ‚wache Dasein‘ über das Fragen nach dem ‚Sein‘:

„Der nichtphilosophierende Mensch, auch der wissenschaftliche Mensch, existiert wohl, aber er schläft, und nur das Philosophieren ist das wache Dasein, ist gegenüber allem anderen etwas total anderes, unvergleichlich eigenständig.“⁶¹

Das ‚wache Dasein‘ wird bei Leung nach Heidegger analog zum ‚eigentlichen Dasein‘ beschrieben, indem das ‚Dasein‘ ein Erwachen aus der ‚Seinsvergessenheit‘ erfährt.⁶²

1.2.2 Durch die Angst zur ‚Eigentlichkeit‘

Wenn das ‚Dasein‘ die Welt für sich erfasst, so gibt es nach Heidegger drei verschiedene Formen einer sogenannten ‚Erschlossenheit‘. Diese sind das ‚Verstehen‘, die ‚Rede‘ und die ‚Befindlichkeit‘, auf welche ich im Kontext der Angst besonders ausführlich eingehen werde. Das ‚Verstehen‘ ist bei Heidegger in einem weiteren Sinne gemeint.

60 Es geht Heidegger darum, die fundamentalen Strukturen des ‚Daseins‘ zu analysieren. Hierbei arbeitet er die Elemente des Daseins heraus, die in besonderer Weise das ‚Sein‘ ausmachen. Seine Analyse des ‚Daseins‘ wird *im* ‚Dasein‘ vollzogen!

61 Heidegger, Martin: Gesamtausgabe 29/30; S. 14; in Po-shan Leung: Eigentlichkeit als Heideggers Wegmotiv: Von Sein und Zeit zur Seinsgeschichte; S. 14

62 Vgl. ebd.

Zunächst: Was bedeutet es für Heidegger, sich die Welt zu erschließen? Günter Figal weist darauf hin, dass Heidegger in der zweiten Gesamtausgabe statt ‚Erschlossenheit‘ den Terminus der ‚Aufgeschlossenheit‘ für angemessen hält. Dies ist aus meiner Sicht durchaus hilfreich, denn sind wir Menschen der Welt gegenüber aufgeschlossen, so könnte Neugier, Interesse und Offenheit impliziert werden. Figal führt zunächst einen sogenannten ‚Möglichkeitssinn‘ an:

„Ein Möglichkeitssinn, der sich, so wie Heidegger ihn versteht, auch dann zeigt, wenn wir uns gegen das Mögliche abschließen wollen.“⁶³

Selbst wenn wir uns im ‚Uneigentlichen‘ gegen das Mögliche verschließen, so ist im Sinne der ‚Erschlossenheit‘ ein *Wissen des Möglichen* implizit. Nur ist es so, dass es kein Wissen ist, welches wir besitzen, denn wir *sind*⁶⁴ dieses Wissen:

„Erschlossenheit ist Sein und mittelbares Seinsverständnis in einem.“⁶⁵

Der Möglichkeitssinn dieser ‚Erschlossenheit‘ liegt – wie schon im Kontext der ‚Uneigentlichkeit‘ angedeutet – im Konkreten. Hiermit meint Heidegger die uns umgebenden Dinge, mit welchen wir umgehen (‚Bewandtnis‘), den eigenen Möglichkeiten unseres ‚Seins‘ (‚Bedeutsamkeit‘) und unserem Zwischenmenschlichen (‚Mitsein‘). Sie werden zunächst in unbestimmter Art und Weise erfahren.

Wenn wir nun der Welt erschlossen sind, so bedarf es des Möglichkeitssinns eben des ‚Verstehens‘, einem unmittelbaren Vernehmen dieser Möglichkeiten des ‚Seins‘, ohne sich festzulegen, welche Möglichkeit konkret ergriffen werden möchte.

Der Mensch erfährt sich somit in einem ‚Möglichsein‘, er versteht, dass es Möglichkeiten gibt, zu ‚sein‘. Er befindet sich im unmittelbaren ‚Verstehen‘ von sich selbst in seinen unbestimmten Möglichkeiten.

63 Figal; Günther: Martin Heidegger zur Einführung; S. 10

64 Im Zitat zu Beginn des Kapitels wird darauf aufmerksam gemacht, dass die Protagonistin ‚schon immer wusste‘ um ihre eigene Sterblichkeit. Dieses Wissen ist ein Teil von ihr, und dennoch ist es nicht jeden Augenblick präsent und dementsprechend bedrohlich.

65 Figal; Günther: Martin Heidegger zur Einführung; S. 10

Im Modus der ‚Eigentlichkeit‘ hält er sich immer auf der Spitze der Unbestimmtheit durch die ‚Nichtwahl‘ der Möglichkeiten, einem Aushalten dessen und der daraus resultierenden Freiheit im Sinne von Offenheit.

„Ursprünglich existenzial gefaßt, besagt Verstehen: *entwerfed-sein zu einem Seinkönnen, worumwillen je das Dasein existiert*. Das Verstehen erschließt das eigene Seinkönnen dergestalt, daß das Dasein verstehend je irgendwie weiß, woran es mit ihm selbst ist. Dieses ‚Wissen‘ aber ist kein Entdeckthaben einer Tatsache, sondern das Sichhalten in einer existenziellen Möglichkeit.“⁶⁶

Heidegger postuliert dies sehr grundsätzlich, er fordert nicht im Konkreten auf, man sollte sich in der Angst halten, um die ‚Eigentlichkeit‘ zu spüren. Im Hinblick auf das einführende Zitat zu Beginn des Kapitels ist es sicherlich kein konkreter Auftrag an die Protagonistin, sich willentlich in ihrer Angst zu ‚halten‘. Heidegger betont mehrmals, diese Angst könne nicht selbst herbeigeführt werden, sondern sie kommt unwillkürlich. Essentiell ist sodann nach meinem Verständnis, *wie* mit dieser Angst umgegangen wird, ob sie situativ als Möglichkeit ‚ergriffen‘ wird.

„Mit dem Terminus Verstehen meinen wir ein fundamentales Existential; weder eine bestimmte *Art von Erkennen*, unterschieden etwa von Erklären und Begreifen, noch überhaupt ein Erkennen im Sinne des thematischen Erfassens. Wohl aber konstituiert das Verstehen das Sein des Da dergestalt, daß ein Dasein auf dem Grunde des Verstehens die verschiedenen Möglichkeiten der Sicht, des Sichumsehens, des Nurhinsehens, existierend ausbilden kann. Alles Erklären wurzelt als verstehendes Entdecken des Unverständlichen im primären Verstehen des Daseins.“⁶⁷

Die ‚Existenzialien‘ bilden bei Heidegger die Grundstruktur der menschlichen Alltagspraxis. ‚Befindlichkeit‘ ist hierbei ein ‚Existenzial‘, wie auch die ‚Rede‘, das ‚Verstehen‘ und die ‚Möglichkeit‘. Durch diese ‚Existenzialien‘ lässt sich das ‚Sein‘ beschreiben, sie machen es aus, da der Mensch in seinem ‚Sein‘ nicht einfach nur existiert, wie andere Dinge und Gegenstände schließlich auch existieren, denn ‚Existenzialien‘ sind die genuinen

66 Heidegger, Martin: SZ; S. 136

67 Ebd.

Strukturen des menschlichen ‚Seins‘. Diese sind es meines Erachtens, welche im Kontext Heideggers eine Metamorphose möglich machen!

Die zweite Form der ‚Erschlossenheit‘ ist bei Heidegger die ‚Rede‘. Durch sie kann sich das offene Sein des Daseins im ‚Mitsein‘ mit den Anderen in erster Linie konstituieren, wobei Heidegger die Möglichkeiten der Sprache sowie das Schweigen im Miteinander impliziert. Er postuliert hierbei einen Spiel- und Möglichkeitsraum innerhalb des menschlichen Zusammenseins.⁶⁸

Die Sprache der philosophischen Tradition ist für ihn die Sprache der ‚Uneigentlichkeit‘, da darin kein ‚Ich‘ vorkommt. Im Bestreben des *richtigen* ‚Verstehens‘ sieht er die Gefahr, dieser anonymen Sprache einfach nachzueifern und das Eigene außen vor zu lassen. Die Differenzierung des Einzelnen⁶⁹ gegenüber den Anderen ist Grundvoraussetzung für eine konstruktive Form der ‚Rede‘.

Als dritte Form der ‚Erschlossenheit‘ führt Heidegger die ‚Befindlichkeit‘ an:

„Was wir *ontologisch* mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist *ontisch* das Bekannteste und Alltäglichsste: Die Stimmung, die Gestimmtheit. Vor aller Psychologie der Stimmungen, die zudem noch völlig brach liegt, gilt es dieses Phänomen als fundamentales Existential zu sehen und in seiner Struktur zu umreißen. [...] In diesem ‚wie einem ist‘ bringt das Gestimmtsein das Sein in sein ‚Da‘. [...] Das pure ‚daß es ist‘ zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel.“⁷⁰

Anzumerken ist hierbei, dass ‚Existentiale‘ etwas Weltliches sind, und doch sind sie nicht ‚innerweltlich‘. Sie sind Strukturen, die zur Welt gehören und durchaus ‚innerweltlich‘ verstanden werden können, wie eben beispielsweise die Stimmungen.

In seinen Stimmungen erfährt der Mensch, *wie* er in der Welt *ist*. Die Stimmungen werden nicht durch einzelne Reize in der Welt erregt, denn der Mensch geht schon mit einer vorgängigen Stimmung in bestimmte Situationen. Gleichzeitig sind Stimmungen auch mitgänglich, sie begleiten das Dasein in gewissen Situationen oder Konfrontationen. Der Mensch

68 Vgl. Figal; Günter: Martin Heidegger zur Einführung; S. 12

69 Vgl. Kierkegaards These, ein ‚Einzelner‘ werden zu müssen.

70 Heidegger, Martin: SZ; S. 134

empfängt als ‚ek-statisches‘ Wesen in der Welt keine Rohdaten, denn die ankommenden Sinnesdaten werden aufgenommen in die schon vorhandene Grundstimmung.

Wenn nun Heideggers Analyse den Aufschluss darüber geben soll, wie wir Menschen uns als ‚Seiende‘ im ‚Dasein‘ bestimmen können, so sind es die Stimmungen, die über das Befinden in der Welt berichten. Als eine essenzielle Grundstimmung führt Heidegger die Angst an, welche folgendermaßen hergeleitet wird: Zunächst befinden wir uns in der ‚Verfallenheit‘ des ‚Daseins‘ an das ‚Man‘, welche rechtfertigt, vor dem eigenen ‚Selbst‘ zu flüchten im Sinne der Anpassung an das Gegebene. Der Mensch ist ‚geworfen‘ in eine Welt, die er sich nicht aussuchen konnte, er wurde hineingeboren und muss sich dazu verhalten. So beziehen wir unsere ‚Gestimmtheit‘ auf eben diese Welt. Innerhalb dieser Welt, in welcher wir uns auf alltägliche Weise zurechtfinden, gibt es Dinge, die Furcht auslösen. Allerdings ist die Furcht, wie beschrieben, gerichtet auf das ‚innerweltlich Seiende‘ und kann abflauen, wenn die bedrohliche Situation vorbei ist. So wird die Welt an sich nicht infrage gestellt oder generell Angst erlebt, die ein globales Hinterfragen evozieren könnte, sondern es ist eine furchterregende Begebenheit zu überstehen. Das ‚Dasein‘ im ‚Man‘ wird also nicht hinterfragt.

„Die Interpretation der Furcht als Befindlichkeit zeigte: das Wovor der Furcht ist je ein innerweltliches, aus bestimmter Gegend, in der Nähe sich näherndes, abträgliches Seiendes, das ausbleiben kann. Im Verfallen kehrt sich das Dasein von ihm selbst ab.“⁷¹

Wenn Heidegger das ‚Verfallen‘ anspricht wird deutlich, dass die Bedrohung nicht ausgehalten wird, auch wenn Heidegger das Bedrohliche letztlich als das ‚Dasein‘ selbst bezeichnet. Wird sich nun vom ‚Verfallen‘ abgekehrt, so bezeichnet er dies nicht als Flucht, denn die Abkehr des ‚Verfallens‘ liegt in der Angst begründet, nur sie macht die Furcht erst möglich. Der Angst liegt schließlich im Gegensatz zur Furcht nichts ‚innerweltlich Seiendes‘ zugrunde.

„Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches.“⁷²

71 Ebd.: S. 185

72 Ebd.: S. 186

Die Bedrohung der Angst ist nicht faktisch zu belegen, es ist völlig unbestimmt, wo die Angst herrührt. Heidegger geht sogar so weit, zu behaupten, dass das ‚innerweltlich Seiende‘ keine Relevanz besitzt, es hat keinen Belang. Die Welt in ihrer gewöhnlichen ‚Bewandtnisganzheit‘ sinkt in sich zusammen und verliert an Bedeutung analog zum einführenden Zitat am Beginn des Kapitels. Hier spricht die Protagonistin von einer riesigen Lüge, einer Illusion des Lebens, die sie nichts mehr angeht. Sie ist ausgeschlossen.

„Daher ‚sieht‘ die Angst auch nicht ein bestimmtes ‚Hier‘ und ‚Dort‘, aus dem her sich das Bedrohliche nähert. Daß das Bedrohliche *nirgends* ist, charakterisiert das Wovor der Angst. [...] Das Drohende kann sich deshalb auch nicht aus einer bestimmten Richtung her innerhalb der Nähe nähern, es ist schon ‚da‘- und doch nirgends, es ist so nah, daß es beenzt und einem den Atem verschlägt – und doch nirgends.“⁷³

Die Enge, welche Heidegger beschreibt, resultiert nicht aus aufzählbaren Dingen, die zusammen eine bedrohliche Summe ergeben, sondern aus der grundsätzlichen Möglichkeit dessen. Aber dieses Nichtvorhandensein des ‚innerweltlich Seienden‘, also etwas Bestimmten, bedeutet nicht ein totales ‚Nichts‘.

„Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heißt die Welt als solche herausstellt, dann besagt das: *wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst*.“⁷⁴

In der Angst wird das ‚Nichts‘ offenbar, die Angst vor dem ‚Nichts‘, dem Undefinierbaren. Wenn der Mensch sodann ‚Hineingehalten‘ wird in das ‚Nichts‘, wird er gehalten in die umfassende ‚Ganzheit‘ des menschlichen ‚Daseins‘ und nimmt somit Haltung ein zum eigenen ‚Dasein‘.

„In der hellen Nacht des Nichts der Angst entsteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es ein Seiendes ist und nicht nichts.“⁷⁵

73 Ebd.

74 Ebd.

75 Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik?; S. 19

Das potenzielle Entgleiten des eigenen ‚Seins‘ ist nun maßgeblich, die Angst ist grundsätzlich und existenziell.

„Diese Unbestimmtheit läßt nicht nur faktisch unentschieden, welches innerweltliche Seiende droht, sondern besagt, daß überhaupt das innerweltliche Seiende nicht ‚relevant‘ ist. Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist, fungiert als das, wovor die Angst sich ängstet.“⁷⁶

In dieser Angst wird das eigene ‚Sein‘ umso deutlicher und offener, da es schließlich zu entgleiten droht. Auch das ‚Mitdasein‘ der Anderen ist in dieser Situation wenig hilfreich, da das eigene ‚Dasein‘ auf sich selbst zurückgeworfen wird. Es kommt zu einer ‚Vereinzelung‘ auf das ‚eigenste Seinkönnen‘. Nur so kann sich das ‚Dasein‘ für seine Möglichkeiten offenhalten. Dieses ‚Halten‘ oder ‚Aushalten‘ ist schließlich bei Heidegger der Schlüssel zur ‚Eigentlichkeit‘.

Auch im Anschluss an Kierkegaard ist dieses ‚sich Halten in der Möglichkeit‘ - und eben nicht die Verwirklichung dieser - der Weg zum eigentlichen Selbst. Das könnte transferiert in die Situation einer existenziellen Erkrankung verstanden werden als ein Aushalten und bewusstes Auseinandersetzen mit Ungewissheit und den Gefühlen der Angst. Dieses ‚Halten‘ nach Heidegger kann nicht isoliert betrachtet werden, da weltliche Bezüge in diese Angst mit hineinspielen, insbesondere das Verlassen der essenziellen Bindungen in der Welt. Zusätzlich dazu ist das Unbewusste nicht zu verachten, hier insbesondere die Abwehrmechanismen, welche ohne eigenes Zutun tätig werden (siehe hierzu Kapitel 2). Letztlich handelt es sich meiner Ansicht nach um Tendenzen, inwieweit sich der Angst gestellt wird.

Analog zu Kierkegaard ist die Unbestimmtheit in der Offenheit der Möglichkeit die Freiheit, *sich selbst* zu wählen, mit Betonung auf das *Prozesshafte*: dass man nicht ohnehin man selbst ist, sondern sich auf einem Weg befindet. Auf diese Weise hat das ‚Selbst‘ im Sinne einer Metamorphose die Möglichkeit des beständigen ‚Werdens‘, bei Heidegger des ‚Ganzwerdens‘.

76 Heidegger, Martin: SZ; S. 186

Wichtig ist also wiederum der Fokus auf das *Werden der ‚Ganzheit‘, die wir schon immer sind*. Heidegger denkt hier nicht in einem Modus des ‚Entweder-oder‘, sondern in einem des ‚Sowohl-als-auch‘. Ebenso denkt er nicht im Sinne einer Tautologie, sondern im Sinne eines hermeneutischen Zirkels: Durch das Halten in der Spannung und das Aushalten der Nichtverwirklichung der Möglichkeiten und der Angst - die damit einhergeht - springen wir sozusagen hinein in einen Kreis des Verstehens unseres ‚Sein‘, das vorher schon verstanden ist. Diese Dynamik wird in einer Einheit gedacht!

Bei Heidegger ist das ‚Dasein‘ durch die Angst frei für die Möglichkeit der ‚Eigentlichkeit‘ des eigenen ‚Seins‘. Diese Möglichkeit ist immer schon gegeben, wird nur nicht wahrgenommen. In der ‚Erschlossenheit‘ ist ‚Vereinzelung‘ möglich, sie kann das ‚Dasein‘ aus seinem ‚Verfallen‘ zurückholen. Sie bietet ihm gewissermaßen die Möglichkeiten der ‚Eigentlichkeit‘ sowie der ‚Uneigentlichkeit‘ im ‚Dasein‘ an.

„Vielgewandte Neugier und ruheloses Alles-kennen täuschen ein universales Daseinsverständnis vor. Im Grunde bleibt aber unbestimmt und ungefragt, *was* denn eigentlich zu verstehen sei; es bleibt unverstanden, daß Verstehen selbst ein Seinkönnen ist, das einzig im *eigensten* Dasein frei werden muß. In diesem beruhigten, alles ‚verstehenden‘ Sichvergleichen mit allem treibt das Dasein einer Entfremdung zu, in der sich ihm das eigenste Seinkönnen verbirgt. Das verfallende In-der-Welt-sein ist als versuchend-beruhigendes zugleich *entfremdend*.“⁷⁷

Auch wenn es also grundsätzlich nicht möglich ist, das ‚Man‘ konsequent hinter sich zu lassen, so sind wir nach Heidegger im Kontext einer akuten existenziellen Bedrohung durch Krankheit durchaus vor eine Wahl gestellt, eine Tendenz hin zum ‚eigensten Dasein‘ einzuschlagen und somit ein Mehr an Freiheit von dem ‚Man‘ zu erreichen.

So ist das ‚Nichts‘ laut Heidegger nicht die Antithese zum ‚Seienden‘, sondern ebenso positiv wie das ‚Sein‘, sozusagen die Gegenseite zum ‚Dasein‘. Würden wir Menschen also nicht in das ‚Nichts‘ hineingehalten werden, so wäre die oben genannte ‚Ek-sistenz‘ nicht zu denken. Wir wären zu sehr verstrickt in das alltägliche Sein, in das ‚Uneigentliche‘ und hätten keine Chance auf eine ‚eigentliche Existenz‘ innerhalb des ‚Uneigentlichen‘.

Kann Heideggers ‚Zeitlichkeit‘ als Angst vor dem Tod verstanden werden?

Sie ist meines Erachtens definitiv zurückzuführen auf die Angst vor der eigenen Endlichkeit, da der Tod die ‚Ganzheit‘ symbolisiert. ‚Ganzheit‘ ist gemeint als die ‚eigenste‘ Möglichkeit des ‚Ganzwerdens‘, jedoch eben immer gedacht als Möglichkeit, nicht als Geschehen. In der ‚eigentlichen Zeit‘ wird das ‚noch nicht‘ nie mehr zu ‚nicht mehr‘. ‚Noch nicht‘ bleibt bestehen, denn falls der faktische Tod kommt, *ist* ja das ‚Dasein‘ nicht mehr. Das Ergreifen der Möglichkeit des Todes beendet alle Möglichkeiten, da somit das ‚Dasein‘ beendet ist.⁷⁸

Wie gezeigt wurde, kann die Angst im Kontext einer existenziellen Erkrankung omnipräsent werden und somit in besonderem Maße das ‚Sein in der Welt‘ nach Heidegger prägen.

In der heutigen psychologischen, sowie philosophischen Forschungslandschaft würde von einem *Gefühl* der Angst gesprochen; dieses soll nun aus Sicht zeitgenössischer philosophischen Forschung im Kontext des ‚Welt- und Selbstbezugs‘ genauer betrachtet werden.

1.3 Angst – ein Gefühl mit Relevanz für die zeitgenössische philosophische Forschung?

Um die ‚Zeitlichkeit‘ Heideggers mit der Philosophie des Geistes in Verbindung zu bringen, erscheint es mir sinnvoll, ‚Zeitlichkeit‘, welche nach Heidegger durch die Angst evoziert wird, mit den zeitgenössischen Forschungen des Bewusstseins zu korrelieren. Heidegger generiert den Terminus ‚Stimmungen‘ als Existenzial, welche im Hintergrund des ‚Daseins‘ das ‚In-der-Welt-Sein‘ charakterisierten. Personen existieren in einer Weise des ‚Gestimmt-Seins‘ darüber, wie sie sich in der Welt vorfinden. Das eigene Existieren, unser ‚Sein‘, ist uns nicht gleichgültig, sondern es geht uns *im* Existieren *um* unser Existieren, wir nehmen daran immerwährend Anteil.

„Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. [...] Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so

78 Vgl. Falk, Heidelinde: Über das Konzept der Zeitlichkeit im Hinblick auf den Begriff der Angst bei Sören Kierkegaard und Martin Heidegger; S. 16

verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*. [...] Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeiten hat das Dasein entweder selbst gewählt, oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen. Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen.“⁷⁹

Nach Jan Slaby vollzieht sich das existenzielle Anteilnehmen bei Heidegger in Form eines ‚affektiv innervierten Verstehens‘, einem Anteilnehmen an der eigenen Existenz. Er greift dieses ‚affektive Verstehen‘ in seiner Dissertationsschrift ‚Gefühl und Weltbezug‘ auf und bezieht Stellung. Slaby versteht Heideggers ‚Seinsverfassung‘ als Affekte, die von einem Verstehen geleitet werden. Es wird demgemäß eine Verschränkung von Gefühl und Selbstverständnis induziert:

„Das Fühlen des Menschen wäre eine Art von Verstehen – und zumindest eine grundlegende Form des Verstehens wäre affektiv.“⁸⁰

Er argumentiert weiterhin, Rationalität und Emotionalität müssten in keinem Gegenüber und Gegeneinander verbleiben, da durch das Verstehen in der Affektivität auch ein rationaler Funke erkennbar sei. Hierdurch könne aus seinem Verständnis heraus ein Kreis geschlossen werden. Die Rationalität hätte demnach keine Einbußen durch das Gefühl zu befürchten, da die Möglichkeit einer grundsätzlichen Neubestimmung gedacht werden dürfe.⁸¹

Heideggers existenzial-hermeneutische Analyse und John Haugelands Postulat des *animal emotionale*⁸² bieten für Slaby erste Orientierungen für die Inhärenz der Affektivität in die

79 Heidegger, Martin: SZ; S. 12

80 Slaby, Jan: Gefühl und Weltbezug; S. 16

Slaby bezieht sich hierbei auf ein Zitat Heideggers in § 31 von SZ, wo der Zusammenhang zwischen Verstehen und Gefühl verdeutlicht wird: „Befindlichkeit hat je ihr Verständnis [...]. Verstehen ist immer gestimmtes“ (Heidegger, Martin: SZ; S. 142, in Slaby, Jan: Gefühl und Weltbezug; S. 16).

81 Vgl. ebd.

82 John Haugeland postuliert mit dem Terminus ‚animal emotionale‘, dass es dem Menschen in seiner Existenz im Gegensatz zur künstlichen Intelligenz, also Robotern und Computern ‚um etwas geht‘. Haugeland pointiert die wichtige Rolle der Gefühle in der menschlichen Existenz dahin gehend, dass sie uns befähigen, Anteil zu nehmen und dem Leben Bedeutung beizumessen.

Grundstruktur der menschlichen Existenz. Außerdem werde Gefühlen ein intentionaler Gehalt zugesprochen im signifikanten Unterschied zur Eingrenzung der Intentionalität auf die propositionalen Einstellungen im Standardverständnis der Philosophie des Geistes. Haugeland postuliert, insbesondere das Verstehen im Fühlen könne den Dingen Sinn geben und somit maßgeblich sein für das Mentale.

Nach ihm sind Intentionalität, Rationalität, objektives Wissen und das Bewusstsein des Selbst von Relevanz, jedoch das Verstehen bezeichnet er als das Mark des Humanen, ein „fundamentally distinct phenomenon, without which there could be no knowledge or mind at all“⁸³. Er schließt an Heideggers Sorge an, sowie etwas freier an Kierkegaards Glaube, wenn er von „existential commitment“⁸⁴ spricht, und nennt die Forschungen im Kontext der Philosophie des Geistes, welche diese existenziellen Themen maßgeblich untersuchen, einen „neuen Existentialismus“⁸⁵.

Insbesondere hinsichtlich der ‚Zeitlichkeit‘ der menschlichen Existenz erscheinen mir Affekte, somit ‚Befindlichkeiten‘ und ‚Stimmungen‘, in der Terminologie Heideggers maßgeblich für die Betrachtung des menschlichen Geistes in Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit. Jan Slaby stellt zunächst die Grundstrukturen von Emotionen anhand der Strukturanalyse der Furcht von Heidegger vor. Dabei klingt schon etwas die Unterscheidung bzw. Überschneidung zur generellen Angst an. Generell wird beschrieben, inwiefern die Affekte das gesamte ‚Sein‘ einer Person in ihrer Welt innervieren in Abgrenzung zu den klassischen intentionalen Zuständen in der Philosophie des Geistes.

In Jan Slabys Sammlung von Beiträgen zur „affektiven Intentionalität“ liefert Peter Goldie eine grundlegende Untersuchung über Emotionen, Gefühle und Intentionalität. Laut Matthew Ratcliffe sind es speziell die existenziellen Gefühle, welche einen essenziellen Beitrag zu einer möglichen Metamorphose des Geistes beitragen.

83 Haugeland, John: *Having Thought*; S. 1

84 Ebd.

85 Vgl. ebd.: S. 1

1.3.1 Die Grundstruktur der Emotionen nach Slaby anhand von Heideggers Furcht-Analyse

Heidegger unterscheidet zwischen Angst und Furcht. Er nennt die Gegenstände der Furcht das ‚Vorhandene‘ oder das ‚Wovor der Furcht‘. Bei der Angst bleibt hingegen das ‚Wovor‘ unbestimmt. Slaby differenziert zwischen drei Grundstrukturen der Emotionen und unterscheidet dabei begrifflich nicht zwischen Angst und Furcht, sondern bezieht sich auf die Furchtanalyse in ‚Sein und Zeit‘ § 30. Demnach nimmt Heidegger „keine übertrieben scharfe Trennung“⁸⁶ vor zwischen Emotionen (welche sich auf konkrete Begebenheiten in der Welt richten) und den unspezifischen Stimmungen, sondern wirft letztlich alles zusammen unter dem Terminus ‚Befindlichkeit‘. Auf diese bezogen entwirft Slaby seine Untersuchung der Grundkategorie von Affektivität. Heidegger widmet der ‚Furcht als Modus der Befindlichkeit‘⁸⁷ einen eigenen Paragraphen. Darin unterscheidet er drei Modi der Furcht, wobei dem dritten Modus die Idee jener Angst inhärent ist, die in einem späteren Paragraphen als Grundbefindlichkeit für „eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins“⁸⁸ vorgestellt wird. Die beiden ersten Modi machen deutlich, die Furcht würde durch ‚Innerweltliches‘ initialisiert, erhalten oder ausgeweitet.

1.3.1.1 Das ‚Wovor‘ der Furcht

Slaby zieht bei ‚Wovor‘ einen Vergleich mit der Intentionalität einer Emotion. Das Fürchten bezieht sich bei Heidegger auf etwas in der Welt (eben das ‚Innerweltliche‘). Es kann ein Gebrauchsgegenstand sein (bei Heidegger das ‚Zuhandene‘), sowie Gegebenheiten in der Natur (bei Heidegger ‚Vorhandenes‘), oder Personen, die uns im ‚Mitdasein‘ real oder imaginär begegnen. Was auch immer es ist, der phänomenale Gehalt ist ausschlaggebend, es muss furcht-bar sein, so Heidegger.

„Das *Wovor* der Furcht, das ‚Furchtbare‘, ist jeweils ein innerweltlich Begegnendes von der Seinsart des Zuhandenen, des Vorhandenen oder des Mitdaseins. Es soll nicht ontisch berichtet werden über das Seiende, das vielfach und zumeist ‚furcht-bar‘ sein kann, sondern das Furchtbare ist in seiner Furchtbarkeit phänomenal zu

86 Slaby, Jan: Gefühl und Weltbezug; S. 131

87 Heidegger; Martin: SZ; S. 140, § 30

88 Ebd.: S. 184, § 40

bestimmen. Was gehört zum Furchtbaren als solchem, das im Fürchten begegnet? Das Wovor der Furcht hat den Charakter der Bedrohlichkeit.“⁸⁹

Wie schon bei dem ‚Mitdasein‘ angekommen, kommt es nicht lediglich auf die tatsächliche, faktische Präsenz dessen an, das uns furchtbar erscheint. Sie kann ausbleiben, aber die Furcht bleibt dennoch. Die Ungewissheit lässt vieles offen, eigentlich alles: Es kann so sein aber auch ganz anders. Das Bedrohliche kann zur aktuellen konkreten Bedrohung werden oder es kann vorbeigehen, aber das Ungewisse bleibt.

1.3.1.2 Das Fürchten selbst

„Das Fürchten selbst ‚entdeckt‘ das jeweils Bedrohliche *als* Bedrohliches. Das Fürchten besteht also in einem spezifischen affektiven Gewahrsein von etwas als bedrohlich. Die Phänomenalität der Furcht, das ‚wie es ist‘, sich zu fürchten, ist also Heidegger zufolge als eine Weise des Weltbezugs zu verstehen und nicht als ein auch unabhängig von diesem Bezug zu verstehendes, bloßes ‚Sich-Anfühlen‘ (Furcht-Qualia). Was Heidegger als ‚Sich-angehen-Lassen‘ bezeichnet, ist ein spezifischer, affektiven Zuständen insgesamt zukommender Modus der Intentionalität: kein neutrales Erfassen von Sachverhalten, auch kein lediglich nachträgliches Bewerten von etwas, das bereits zuvor und unabhängig von dieser Bewertung erkannt wurde, sondern ein spürbares *Bewegtwerden* von einer bedeutsamen Begebenheit. Es handelt sich um eine spezifisch *affektive* Form der Intentionalität.“⁹⁰

Slaby zufolge wurde auch bei Husserl der intentionalen Beziehung auf das Objekt ein emotionales Empfinden mit eingewoben. Heidegger flechtet entsprechend dem ‚Fürchten selbst‘ noch die existenzielle Komponente mit ein und kommt – wie in Kapitel 1.2.2 angeführt – auf die ‚Bedingung der Möglichkeiten‘ zu sprechen.

Durch das ‚Wovor‘ des Fürchtens ist das Ungewisse sozusagen geboren und sitzt als schlummernde Möglichkeit immerwährend in uns ‚Seienden‘ in der Welt. Optional ist die ‚Furchtsamkeit‘ abrufbar und prägt das Bild, das wir auf die Welt haben. Auch wenn wir uns aktuell nicht fürchten, kann ein furchterregendes Gefühl ausgelöst werden durch die

89 Heidegger, Martin: SZ; S. 140

90 Salby, Jan: Gefühl und Weltbezug; S. 132 f.

innere Offenheit für dieses Gefühl. Slaby spricht von einer grundlegenden „*Bereitschaft zur Furcht*“⁹¹. Essenziell dabei ist, dass wir uns – egal, wovor wir uns in der Welt fürchten – letztlich immer um unser eigenes ‚Sein‘ fürchten! Durch die Verschränktheit mit den Dingen in der Welt sowie dem ‚Mitsein‘ mit den Anderen ist die individuelle Überlebensangst mit unseren Bezügen in der Welt verbunden. Wenn also unser Haus und Hof bedroht ist oder eine uns nahe Person, so ist dadurch auch unsere eigene Existenz bedroht, da wir angewiesen sind darauf in dem Sinne, als sie letztlich unser ‚Sein-in-der-Welt‘ konstituieren.

„Die Furcht weist also gleichursprünglich in zwei Richtungen: nach ‚außen‘ in die Welt hinsichtlich ihrer Bedrohlichkeit, sowie nach ‚innen‘ auf unser Sein als Personen hinsichtlich dessen Bedroht- bzw. Gefährdetheit.“⁹²

Slaby räumt ein, die nach innen gerichtete Furcht könne auch als Angst im Sinne Heideggers verstanden werden. Die Furchtsamkeit hat einige Gesichter, welche sich durch Stimmungen ausdrücken. Unsere Stimmungen überzeichnen sozusagen das Alltägliche und implizieren den Aspekt der Inhärenz gefühlter Gefahr, die eigene Existenz verlieren zu können. Als Stimmungsvarianten der Furcht führt Slaby u. a. Ängstlichkeit, Unbehagen und Beklommenheit an, in Form von diffusen ‚Hintergrundgefühlen‘, welche wiederum bestimmte gerichtete Gefühle konstituieren, wie etwa, dass aus einem Unbehagen heraus affektiv auf eine konkrete Begebenheit reagiert wird. Wäre das Unbehagen nicht grundsätzlich gegeben, wäre die Reaktion möglicherweise nicht so markant und schließlich retrospektiv nachvollziehbar.

1.3.1.3 Der Welt- und Selbstbezug der Stimmungen bei Jan Slaby

Affektivität wird im umgangssprachlichen Kontext als ‚Gefühl‘ charakterisiert, das sich in einem Grundphänomen sammelt: Erwachsene gesunde Personen verfügen in ihrem Wachleben über eine kontinuierliche Gestimmtheit.

91 Ebd.: S. 134

92 Ebd.: S. 135

„Affektivität ist im Allgemeinen das, was Personen an etwas *Anstoß und Anteil nehmen* lässt; was Personen in die Begebenheit ihrer Welt *involviert*, so dass diese Begebenheit *als bedeutsam* erfahren werden und die fühlende Person in Folge dessen zu bestimmten Handlungen motiviert ist.“⁹³

Als eine ‚Brille‘, durch die wir die Welt betrachten, bezeichnet Slaby die Stimmungen, in welchen wir uns ständig befinden. Sie sind eng verwandt mit den ‚Hintergrundgefühlen‘ bei Matthew Ratcliffe, welche direkt oder indirekt alle bewussten geistigen Vorgänge prägen dahin gehend, dass sie jeglichen ‚personalen Verhaltungen‘⁹⁴ vorgängig sind. Sie prägen über längeren Zeitraum recht stabil und unabhängig von Objekten das ‚Seinsgefühl‘ in der menschlichen Existenz, in Form einer Grundstimmung. Die menschlichen Welt – und Selbstbezüge sind wesentlich dadurch geformt und bilden den Nährboden für die konkreten, kurzfristigeren und deutlichen objektbezogenen Emotionen.

Das Gefühl des ‚Seins-in-der-Welt‘ ist grundsätzlich durch die Begrenztheit des menschlichen Lebens bestimmt, dennoch ist die Grundstimmung der Angst wesentlich davon zu unterscheiden, wenn es zu einer akuten existenziellen Bedrohung durch Erkrankung kommt.

Slaby postuliert ganz grundlegende stabile Haltungen und Grundeinstellungen des ‚Wie‘ des menschlichen ‚In-der-Welt-Seins‘.

Gerade die Betonung auf die individuellen, charakter- und identitätsbildenden Strukturen, somit also ureigenste Weisen des ‚Seins‘, nimmt deutlich Bezug auf Heidegger und Kierkegaard, die jeweils das konkrete Individuum in den Mittelpunkt ihrer Analysen stellen. Ich

93 Slaby, Jan: Gefühl und Weltbezug; S. 106

94 Als umfassende gedankliche Einheit bezeichnet Slaby ‚Verhaltungen‘, da diese nicht nur auf das menschliche ‚Verhalten‘ ausgerichtet sind. Er verbindet mit seinem generierten Begriff ein Sammel-surium aus Handlungen und Tätigkeiten inklusive der sie umgebenden Einstellungen, Haltungen, Merkmale einer Person sowie deren Aspekte des Auftretens, Denkens und Fühlens, eben die gesamten ‚Seinsweisen‘ eines Menschen.

„Durch die Verwendung des Terminus ‚Verhaltungen‘ als Oberbegriff für alle personalen und damit für sämtliche intentionalen Zustände erinnere ich dort, wo ich im weiteren Verlauf dieser Arbeit von der klassisch-mentalistischen Begrifflichkeit Gebrauch mache, an die praktisch-aktivistische Wendung, die wir in Bezug auf das Intentionalitäts- und Persönlichkeitsverständnis vollzogen haben“ (Slaby, Jan: Gefühl und Weltbezug; S. 115).

schließe mich Slabys Kritik gegenüber der Geistesforschung dahingehend an, es würde Entscheidendes ausgelassen, wenn die Relevanz der Affektivität unterschlagen würde.

Die affektive Grundstimmung wird wie eine Basis begriffen, die eine Vielgestaltigkeit von Gefühlen evozieren kann, welche sodann die menschlichen ‚Verhaltungen‘ determiniert. Gefühle und Verhalten sind miteinander verwoben und schaffen somit eine immer neue Lebensrealität, schicken den Menschen in gewisser Weise ‚auf den Weg‘ – was einer geistigen Metamorphose in die Hände spielt.

Als affektive Grundstimmung ist die Angst im Falle einer existenziellen Erkrankung aus meiner Sicht paradigmatisch, welche bei Heidegger als diffus bezeichnet wird, da sie ohne objektive, explizite Ausrichtung fungiert, dennoch evoziert sie eine beträchtliche Diversität an Gefühlen und daraus resultierenden ‚Verhaltungen‘.

1.3.1.4 ‚Personale‘ Intentionalität

In der Philosophie des Geistes sind alle mentalen Zustände intentionale Zustände, welche mit Slaby im Anschluss an Heidegger einer praktischen Wendung unterzogen werden. In diesem Sinne werden somit alle mentalen Zustände aktivistisch verstanden als „personale Perspektive in einer Welt“.⁹⁵

Intentionalität wird bei Slaby umfassend verstanden als ein ‚Sich-zu-etwas-Verhalten‘. Er nimmt eine entscheidende Modifikation vor durch das ‚praktische Gerichtetsein‘ und positioniert sich dennoch in der Tradition Brentanos:

„Personalität – die Existenzart der personalen Perspektive – ist selbst nichts anderes als Intentionalität, nichts anderes als tätiges Bezogensein auf Welt, sich selbst und die Anderen;“⁹⁶

Hinsichtlich Heideggers pragmatischer Ausrichtung begründet dies Slaby derart:

95 Slaby, Jan: Gefühl und Weltbezug; S. 111

96 Ebd.: S. 111

„Selbst so passivistisch anmutende Verhaltungen wie ein *Verweilen bei* oder *Be-trachten von* etwas sind Tätigkeiten im vollsten Sinne des Wortes. Heideggers Wendung ‚Sich-Verhalten zu etwas‘ bringt diesen umfassenden Sinn der gemeinten Klasse der absichtsvollen Aktivitäten angemessen zum Ausdruck und lässt überdies in aufschlussreicher Weise erkennen, dass es sich um einen Nachfolgebegriff für den Ausdruck ‚Intentionalität‘ handeln soll.“⁹⁷

Slaby zieht es im Gegensatz zu Heidegger vor, die traditionelle Terminologie zu übernehmen und so den Intentionalitätsbegriff weiter zu verwenden, sie dabei lediglich bei sachlicher Kontinuität sinngemäß etwas zu modifizieren.

Im Kontext mit den oben beschriebenen Hintergrundgefühlen ist es meines Erachtens von Relevanz, das ‚Sich-Verhalten-zu-Etwas‘ bzw. die Intentionalität in Slabys Sinne vor einem gemeinsamen Hintergrund zu betrachten. In ‚Sein und Zeit‘ macht Heidegger deutlich, dass das ‚In-der-Welt-Sein‘ und das ‚Mitsein‘ mit anderem ‚Dasein‘ dem ontologischen ‚Sein‘ im ‚Dasein‘ nicht abträglich sind. Es sind die Befindlichkeiten, insbesondere die Angst, welche ‚Eigentlichkeit‘ evozieren können, indem sie den Menschen aus allen Zusammenhängen reißen und alle Erfahrung und Wahrnehmung des ‚Selbst‘ in der Welt infrage stellen. Hierbei muss das Wissen des eigenen Hintergrundes immer gegeben sein, um es infrage stellen zu können. Mit dem Grundterminus der ‚Erschlossenheit‘ will sich Heidegger laut Tugendhat von Husserls Begriff des ‚Bewusstseins‘ in seiner sprachanalytischen Interpretation abgrenzen. Tugendhat postuliert eine beabsichtigte Distanz von dem intentionalen, ausschließlich ‚objektgerichteten Bewusstsein‘:

„Das Verstehen ist für ihn ein Modus der Erschlossenheit, aber auch die Stimmungen sind Weisen der Erschlossenheit.“⁹⁸

Heidegger hat den Modus der ‚Erschlossenheit‘ laut Tugendhat nie wirklich erklärt. Dies sei schließlich kein Wunder, so Tugendhat, und begründet dies mit Heideggers grundsätzlicher Vorliebe zu evokativer Wortverwendung. Tugendhat räumt dabei ein, dass schließlich auch das Wort ‚Bewusstsein‘ schwer zu erklären sei.

97 Ebd.: S. 112 FN

98 Tugendhat, Ernst: Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung; S. 170

Bezüglich der Intentionalität ist nach Slaby die singuläre menschliche Aufmerksamkeit *immer* eingebettet in eine personale Perspektive im Sinne eines einheitlichen und umfassenden Handlungs- und Erfahrungskontextes. Er kritisiert die introspektionistische Manier der philosophisch gezielten Betrachtung und Analyse solitärer Empfindungen:

„Von bewussten mentalen (personalen) Zuständen lässt sich nur dort sinnvoll sprechen, wo diese zu einer einheitlichen und sich ihrer selbst bewussten Perspektive *auf eine und in einer Welt* systematisch zusammengebunden sind. Aus diesem Grund haftet allen Versuchen, einzelne Arten mentaler Zustände unter Absehung von ihren konstitutiven Verbindungen zu anderen mentalen Zuständen und zur personalen Perspektive insgesamt zu thematisieren, von Anfang etwas Künstliches und potenziell Irreführendes an.“⁹⁹

Es ist eine Art unvermeidbare systemische Dynamik, die Slaby hier widerspiegelt, denn das eine ist ohne das andere nicht zu denken. Um der ‚Zeitlichkeit‘ in der Philosophie des Geistes Rechnung zu tragen, ist es meiner Ansicht nach essenziell, den Weltbezug der ‚personalen Perspektive‘ von der Intentionalität nicht als isoliert zu betrachten. Die menschliche ‚Sorge‘ um das eigene ‚Sein‘ beinhaltet ein ‚Gerichtetsein‘ auf *sich in der Welt*, eingebettet in die zeitlichen Bezüge.

Im Anschluss an Husserls ‚Retention‘ und ‚Protention‘¹⁰⁰ im Kontext des inneren Zeitbewusstseins kann die Fähigkeit des Bewusstseins dahin gehend als erweitert betrachtet werden, als es über die primäre Erinnerung und unmittelbare Antizipation hinaus im gesamten (zeitlichen) Zusammenhang des Personalen wahrnimmt *und* handelt. Nur so kann nach meiner Auffassung die letzte Möglichkeit, respektive die des Todes, gedacht und in die Ge-

99 Slaby, Jan: Gefühl und Weltbezug; S. 115

100 Laut seiner Bestimmungen des Zeitbewusstseins in den ‚Bernauer Manuskripten‘ postuliert Husserl eine ‚Urpräsentation‘ als Grenzpunkt, bei welchem sich die Kontinuen der retentionalen und protentionalen Modifikationen überschneiden. Die primäre Erinnerung (‚Retention‘) sowie die primäre Erwartung (‚Protention‘) fließen zusammen in die unmittelbare Gegenwart im Sinne von Wahrnehmung. Der Einfluss Husserls auf seinen Schüler Heidegger wird insofern deutlich, als auch er die Gerichtetheit im Sinne von Intentionalität als ‚stetige Protention‘ bezeichnet. Das Zukünftige spielt insofern eine prominente Rolle (vgl. Stepath, Katrin: Gegenwartskonzepte: Eine philosophisch-literaturwissenschaftliche Analyse; S. 12 f.)

samtheit Slabys ‚personaler Perspektive‘ (also mental sowie affektiv) im Sinne des ‚Ganzen‘ nach Heidegger implementiert werden. Auf diesem Wege ist es möglich, entsprechend (neu) zu denken und zu handeln.

1.3.2 Peter Goldies Emotionen, Gefühle und Intentionalität

Jan Slaby rekurriert auf Peter Goldie hinsichtlich der von ihm postulierten wesentlichen Bedeutung von Affektivität im Kontext der Intentionalität. Um die Genese dieses Denkens etwas näher zu betrachten, bietet es sich an, Goldies Untersuchungen auszuführen.

1.3.2.1 Emotionen bei Goldie

Emotionen sind laut Peter Goldie gebunden an *Komplexität, Episoden, Dynamik* und *Struktur*.

Komplex sind Emotionen, weil viele verschiedene Elemente zusammenspielen. Eine wichtige Voraussetzung sind Sequenzen der Erfahrung, die mehreren Variablen umfassen, wie Wahrnehmungen, Gedanken und verschiedenartige Gefühle. Auch Erfahrungen körperlicher Veränderungen sowie spezifische körperliche Dispositionen tragen dazu bei, Emotionen auszulösen. Goldie impliziert weiterhin die Voraussicht, zukünftig weitere emotionale Erfahrungen zu machen, welche wiederum über Komplexität verfügen. All diese Elemente und viele mehr evozieren sodann bestimmte Gedanken und Gefühle und führen zu dementsprechenden Handlungen.¹⁰¹

Dadurch, dass Emotionen *episodisch* kommen und gehen, anwachsen und abnehmen, sowie mit anderen Emotionen, Haltungen oder Lebensumständen des individuellen Menschen interagieren, ist eine ständige *Dynamik* gegeben. Es gibt jedoch auch emotionale Zustände, welche verweilen. Ein Beispiel dafür ist der Satz ‚Hans befindet sich in Angst‘. Dieser Aussagesatz kann beschreiben, Hans besitze einen konstitutionell ängstlichen Charakter, oder er kann auch bedeuten, Hans habe grundsätzlich in einer bestimmten Situation Angst. Dies wäre wiederum der Fall, hätte er Flugangst, denn dann hat er diese nur beim

101 Vgl. Goldie, Peter: The Emotions S. 12 f.

Fliegen. Es kann auch bedeuten, dass Hans bei einem bestimmten Flug in der Vergangenheit eine starke ängstliche Episode durchlitt.

Wenn sich Hans in Angst befindet, so ist das Erscheinungsbild vielschichtig, komplex und begleitet von Dynamik. Nur in der Retrospektive ist es laut Goldie möglich, Emotionen statisch zu beschreiben, *innerhalb* des Erlebens sind sie es nie und nimmer.

Goldie postuliert weiterhin eine bestimmte *Struktur* der Emotionen, da diese einen Teil des Narrativen eines jeden Menschen konstituiert: Die Emotionen sind einem Erfahrungsmodus inhärent, der sich zusammensetzt aus Erlebnissen, Gefühlen und Gedanken und so das aktuelle emotionale Erleben strukturiert. Ungeachtet der komplexen Genese bildet sich dennoch eine spezielle Emotion heraus, wie beispielsweise die Angst mit all den vielgestaltigen Erscheinungsbildern. Die Reaktionen des jeweiligen Menschen speisen sich nach Goldie nicht aus den Emotionen an sich, sondern aus dem Sammelsurium des individuellen Narratives.

„Perhaps all this is rather obvious. If so, good. For much of what I have just been saying tends to get forgotten in philosophical discussion of the emotions. In particular, it tends to get forgotten in discussion of how one can understand and explain a person's emotions, as if an emotional experience or a disposition can be understood and explained by detaching it from the narrative in which it is embedded, and holding it up for examination as one might hold up a section of bone tissue in a laboratory. On the contrary, understanding and explanation can only adequately be achieved from the personal perspective, seeing the emotion as evolving over time, embedded in and interweaving with the rest of the person's emotional life and other aspects of his mood and character.“¹⁰²

Dieser starke Verweis auf die Individualität der Qualität der Emotionen ist meines Erachtens im Anschluss an Kierkegaard, Heidegger und Slaby fundamental und steht wissenschaftlichen Generalisierungen gegenüber. Dementsprechend würde ich hinsichtlich der emotionalen Wirkung auf die Metamorphose des Geistes bei Todesnähe nicht von einer kausalen Wirkung ausgehen, sondern von einer individuell determinierten Tendenz. Die Emotion der Angst kann nicht losgelöst betrachtet werden, sondern immer im Kontext der

Vorerfahrungen des individuellen Menschen und der daraus resultierenden Antizipation des Individuums dessen, was kommen kann. Es wird Angst erlebt oder abgewehrt, generiert aus einem vorangehenden höchst individuellen Erfahrungsschatz, verwoben mit den persönlichen Bewältigungsmechanismen. Traumata,¹⁰³ welche selbst oder sekundär über Andere erlebt wurden, werden für verschiedene Menschen unterschiedlich bewertet und dementsprechend internalisiert. So gesehen wird zwar *etwas gefühlt*, dieses Gefühl muss jedoch nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem gerade Erlebten für einen Beobachter erklärbar sein.

Angst wird bei Heidegger als eine Grundstimmung bezeichnet, wie in Kapitel 1.2.2 angeklungen. Der Modus der menschlichen Stimmung wird im Rahmen einer Diskussion von spezifischen vs. nicht-spezifischen Emotionen bei Goldie aufgegriffen. Im Anschluss an Robert Musil und dessen ‚Mann ohne Eigenschaften‘ wird eine bemerkenswerte Genese der unspezifischen Stimmung vorgestellt. Er hebt dabei zwei Gedanken hervor: den der Formgebung und Konsolidierung zwischen Aktion und Emotion und den der Idee, dass Emotionen und Stimmungen kontrastierend als spezifisch bzw. nichtspezifisch betrachtet werden können (analog der Furcht vor etwas bzw. der diffusen Angst bei Heidegger).

Musil geht zunächst davon aus, eine Emotion werde ein bestimmtes Verhalten hervorrufen und wiederum dieses Verhalten werde eine bestimmte Emotion auslösen. Er spricht von einer enormen gegenseitigen Verstärkung, durch welche die Emotion ein Gesicht bekommt. Es erfolgt eine Aktion, welche durch die Emotion ausgedrückt wird. In diesem Prozess würde naturgemäß einiges addiert und anderes fallengelassen. Eine Emotion verändert sich laut Musil nicht einfach durch die Aktion, die sie hervorruft, sondern sie ändert sich innerhalb dieser Aktion, die sich eventuell wiederholt und so die Emotion neu justiert und integriert. Umgekehrt verfährt die Emotion ebenso mit der Aktion. Letztendlich kommt es nach Musil zu einer Formation und Konsolidierung. Goldie betont in Anschluss an Musil, unsere Emotionen sollten grundsätzlich als eine vorübergehende Gemütsart gedacht werden.

103 Ein Trauma wird hier im psychologischen Sinne verstanden. Es wird in der Klassifikation psychischer Störungen (ICD10) der WHO in Kapitel F43 derart beschrieben: „Ein traumatisches Ereignis wird von jedem Menschen als extrem belastend oder katastrophal empfunden. Ein solches Ereignis zeichnet sich aus durch schwere Bedrohung von Leib und Leben. Auch Zeugen von extrem bedrohlichen Situationen können betroffen sein. Traumatische Situationen können Naturkatastrophen, von Menschen verursachtes schweres Unheil, Kampfhandlungen, schwere Unfälle, Folter und sexualisierte Gewalt sein.“

„Emotional Experience is, in this sence, more like the unfolding of events in history than a sequence of events in history than a sequence of events in nature such as the creation of an oxbow lake, for history, like our emotional experiences, is itself infused with our *understanding* of ourselves as being located within the process, influenced and being influenced by it. As Musil suggests, it may not even be possible for the absolutely ‚completed‘ emotion to exist, ‚because it would be so completely cut off inside its own compass that it would not be able to assimilate anymore influences of any kind.“¹⁰⁴

Für Musil endet der Prozess des Formens und Konsolidierens nie, was Goldie grundsätzlich bestätigt, auch wenn er einräumt, es gäbe durchaus Emotionen, die ‚fertig‘ seien, er führt diese jedoch nicht näher aus.

Vor dem Hintergrund der These dieser Arbeit ist von einer sehr dynamischen emotionalen Erlebniswelt auszugehen. Von einem ständigen neuen Formen des emotionalen Erlebens.

Goldie zitiert Musils Beschreibung des Protagonisten Ulrich, der zwei sogenannte Reihen von Zuständen ausbildet. Eine Reihe setzt sich aus emotionalen Zuständen wie dem Mögen, dem Lieben, dem Neiden, der Angst oder dem Ärger zusammen, während die andere Reihe Zärtlichkeit, Irritation, Misstrauen oder Verlangen beinhaltet. Musil vergleicht diese beiden Reihen miteinander: Die erste repräsentiert für ihn die spezifischen Emotionen, welche bei einer bestimmten Begebenheit entstehen, während sich die zweite aus unspezifischen Emotionen zusammensetzt, die am stärksten sind, wenn deren Genese diffus ist.

„So a specific attitude toward something corresponds to the specific emotion, and a general attitude toward everything corresponds to the nonspecific emotion: the one draws us into action, while the other merely allows us to participate from behind a colourful window.“¹⁰⁵

Im Bezug zur Welt definiert Musil die sich entwickelnden spezifischen Emotionen als solche, die *auf sich selbst bezogen* sind. Sie engen ihren Fokus zunehmend ein auf die Absicht, die dahintersteht. Diese Emotionen werden innerlich sowie äußerlich spürbar und enden

104 Musil, Robert: The Man without Qualities; S. 1273, in Goldie, Peter: The Emotions; S. 145

105 Musil, Robert: The Man without Qualities; S. 1304, in Goldie Peter: The Emotions; S. 146

schließlich in einer Handlung. Sie sind von Energie durchwoben, weshalb sie massiv anfällig sind für Schwankungen und Unvorhersehbarkeiten. Genauso, wie sie impulsiv entstehen, lösen sie sich auch schnell wieder auf, nachdem sie für Wirbel gesorgt haben.

Entwickeln sie sich zu unspezifischen Emotionen, so verlieren sie an Energie. Diesbezüglich bedient sich Ulrich an dem Bild einer Kreatur mit um sich greifenden Armen. Er beschreibt diese als ‚weibliche‘ Passivität im Sinne der nichtspezifischen Emotionen, welchen er gleichsam etwas Magisches im Bezug zur Welt zuspricht. *Letztlich verändern nämlich diese unspezifische Emotion die Wahrnehmung der Welt.* Es fehlt ihnen jedoch der innere Antrieb, der eigene Impetus, so ist der Mensch im Status dieser Emotionen den Veränderungen von Objekten und Handlungen mehr oder weniger ausgesetzt, ohne innerlich etwas dagegensetzen zu können.

Für Ulrich sind es die *spezifischen Emotionen, die für die Instabilität und Labilität der Psyche verantwortlich* sind.

„That moment of feeling can never be sustained, that emotions wilt more quickly than flowers, or transform themselves into paper flowers if one tries to preserve them, that happiness and will, art and conviction, pass away: all this depends on the specificity of the emotion, which always imposes on it a purposiveness and forces it into the pace of life that dissolves or changes it. On the other hand, the emotion, that persists in its nonspecificity and boundlessness is relatively impervious to change. A comparison occurred to him: ‚The one dies like an individual, the other lasts like a kind or species.‘“¹⁰⁶

Auch wenn Emotionen schnell ‚verwelken‘, so blühen sie ebenso schnell in anderer Form wieder auf. Dies geschieht meist durch den Impuls der vorhergehenden Emotion. Musil versteht dies als einen ineinandergreifenden Prozess. Dieser bewegt sich zwischen den spezifischen und den unspezifischen Emotionen, *wobei nie die jeweils reine Form erreicht wird.* Somit werden die Dynamik und die emotionale Bewegung in ihrer Plastizität anschaulich. In der gewohnten Realität erscheinen beide Formen der Emotion zusammen als Einheit mit der Ausrichtung jeweils hin zu einer Form.

„There is no ‚mood‘ that does not also include specific emotions that form and dissolve again; and there is no specific emotion that, at least where it can be said to ‚radiate‘, ‚seize‘, ‚operate out of itself‘, ‚extend itself‘ or operate on the world ‚directly‘, without an external emotion, does not allow the characteristics of the non-specific emotion to peer through. There are certainly, however, emotions that closely approximate the one or the other.“¹⁰⁷

Es könnte zusammenfassend mit Musil erklärt werden, wie ein Wechselspiel von spezifischen und unspezifischen Emotionen wirkmächtig innere Prozesse steuert: zum einen die unvorhersehbare Energie aus dem Inneren, die ständig für Schwankungen sorgt, und zum anderen die auf die Welt bezogene und ihr ausgelieferte Wahrnehmung. Beide können ohneeinander nicht und sorgen für beständige Bewegung. Wenn nun Angst in diesem Sinne gedacht wird - als spezifische und unspezifische Emotion - so kann eine Vorstellung davon entstehen, wie energetisch und gleichzeitig konsolidierend sie den inneren Prozess vorantreibt.

Nach Goldies Exkurs zu Robert Musils Überlegungen durch seinen Protagonisten Ulrich ist es durchaus intelligibel, anzunehmen, aus einer spezifischen Emotion heraus könne Handlung induziert werden. Anders bei den Stimmungen: Sie sind laut Goldie eher den unspezifischen Emotionen zuzuordnen und zeigen sich daher als Ausdruck, nicht als konkrete Handlung. Dieser Ausdruck in unseren Handlungen – Goldie nennt ihn adverbial („you trudge gloomily up the stairs to bed“¹⁰⁸) – kann wissentlich ausgeführt werden, oder auch nicht. Auch die Stimmungen nach Goldie werden analog zu Heidegger als das ‚Wie‘ angesehen bezüglich unseres Befindens in der Welt. Musil nennt das ‚Wie‘ eine Kombination mit der Realität, allerdings können laut Goldie die Stimmungen auch dann persistieren, wenn eine spezifische Situation, welche die Stimmungen maßgeblich beeinflusst, nicht mehr gegeben ist.

Geformt und konsolidiert werden die Stimmungen durch die jeweilige emotionale Äußerung oder den Ausdruck, der eine Stimmung zu einer spezifischen Emotion temporär verdichtet. In der Regel werden die spezifischen Emotionen, wie beispielsweise Wut, deutlich

107 Ebd.: S. 147

108 Ebd.

gespürt, jedoch kommt es selten zur Ausführung des daran gekoppelten Handlungswunsches (wie beispielsweise jemanden zusammenzuschlagen), meist ebbt diese Emotion langsam ab und andere Dinge im Leben werden salienter, um dann auch wieder abzuflauen. Nach Goldie wird die Wut dabei weiterhin als unspezifischer Modus im psychischen System verbleiben und zu rechter Zeit bei einer entsprechenden Situation aufflammen, oft umso stärker.¹⁰⁹

Meines Erachtens kann der adverbiale Ausdruck als sogenannter ‚steter Tropfen‘ betrachtet werden. Die unspezifischen Emotionen verändern die Wahrnehmung der Welt, wir kombinieren uns laut Musil anders mit der Welt. Selbst wenn der bewusste Mechanismus der Veränderung nicht unmittelbar erfolgt, kann oder muss es meiner Überzeugung nach zu Handlungsveränderungen kommen (siehe Kapitel 2). Zunächst unmerklicher, aber möglicherweise auf Dauer konsistenter, auch wenn die Emotionen *nicht* signifikant in den Modus der spezifischen konvertieren.

Die sogenannten Prädispositionen für spezielle Emotionen sind eine wichtige Voraussetzung für die Möglichkeit einer Metamorphose des Geistes, wenn ich davon ausgehe, dass bei der Erkrankung einer Person initial eine sehr starke spezifische Emotion erlebt wird. Sie ist mit Rekurs auf Kierkegaard und Heidegger existenziell und somit *die* spezifische Emotion, da sie derart ausschließlich erlebt wird, dass nichts anderes mehr Relevanz hat, weil die Existenz *an sich* auf dem Spiel steht. Aus diesem Grunde gehe ich davon aus, dass diese spezifische Emotion *auf lange Sicht* im unspezifischen Modus als Stimmung die erlebte Realität *maßgeblich beeinflusst*.

Häufig berichten Patientinnen von einem Leben *vor* der Erkrankung und einem *danach*. Beide werden in sehr unterschiedlichen Qualitäten ‚erlebt‘. Dabei wird gerne unterschieden (oder ich als Beobachterin differenziere dahin gehend), wie sich die Patientinnen im Leben befinden oder vorfinden hinsichtlich ihrer Stimmungen (Wie nehme ich die Welt wahr?) und Emotionen (Wie re-agiere ich auf die Welt?). Meiner Beobachtung zufolge fallen wenige aus dem *Danach* wieder vollkommen zurück in das *Davor*.

109 Vgl. ebd.: S. 147 ff.

Goldie postuliert, Stimmungen und Emotionen würden sich nicht nur gegenseitig bedingen, sondern in ihrer Verwobenheit konstante Eigenschaften oder Charakterzüge herausbilden:

„The Person, who feels anger towards someone in particular can be left in a mood of *ressentiment* through frustration of his desires, and this feeling - now less specifically towards things in general - can itself consolidate into a trait: he becomes a resentful *person*, habitually disposed to have resentful thoughts and feelings toward all sorts of specific persons and things. Similarly, the jilted lover can become bitter and contemptuous of the world, and this too can consolidate into trait. Moreover, what might begin as an expression of a mood can turn into a regular *mannerism* (typically not behaviour of which you are consciously aware), revelatory of a durable trait and not just of a mood.“¹¹⁰

In Kenntnis dessen werde ich darauf aufbauend im zweiten Kapitel Goldies Intentionalität der Emotionen vorstellen, da er postuliert, Gedanken und Gefühle, die in die Emotionen eingeflochten sind, hätten eine Direktive, sie seien gerichtet auf ein existentes oder gedachtes Objekt. Selbst wenn die Angst bei Kierkegaard und Heidegger eine unbestimmte Angst ist, so könnte sie dennoch als gerichtet betrachtet werden, dahin gehend, als gerade diese Unbestimmtheit bei Heidegger mit dem ‚Nichts‘ einhergeht und dadurch eine Richtung aufweist, wenn auch diffus.

In Therapiekontexten wird häufig gefragt: ‚Was macht das mit Ihnen?‘. Diese Frage fordert zur inneren Betrachtung der Gefühle auf, wie wir uns in der Welt befinden. Wir versuchen, Worte dafür zu finden, was die konkrete Situation, eingebettet in unsere individuelle Gesamtsituation, mit uns ‚macht‘. Matthew Ratcliffe nennt diese Repräsentation des unvermeidlichen Zusammenspiels von Welt mit unserem individuellen Sein die existenziellen Gefühle. Was macht dabei das Gefühl der Angst bei Ratcliffe im Besonderen existenziell?

1.3.3 Angst als ‚existenzielles Gefühl‘ bei Matthew Ratcliffe

Heideggers Begriff der ‚Stimmungen‘ entspricht dem, was Ratcliffe als ‚existenzielle Gefühle‘ bezeichnet. Analog zu Heideggers Postulat, die Stimmungen seien verantwortlich für

den Sinn unseres ‚In-der-Welt-Seins‘, gilt dies auch für die existenziellen Gefühle nach Ratcliffe. Wir erleben demnach jeden Tag eine Vielfalt an Seinsweisen, indem wir uns beispielsweise mit etwas oder jemandem in der Welt vertraut oder unvertraut fühlen, uns etwas überwältigt oder langweilt und vieles mehr.

Demgemäß kann sich die Welt sicher, unsicher, faszinierend, unglaublich, surreal, fremd, leer, bedrohlich, voller Hoffnung, schön oder warm anfühlen. Indem wir in der Welt leben, führen wir eine Beziehung zu dieser. Die Art der existenziellen Gefühle konstituiert ganz grundlegend, dass es eine Welt gibt, in der wir uns auf bestimmte Weise befinden.

Ich möchte mich Ratcliffes These anschließen, eine Würdigung dieser existenziellen Gefühle würde zu einem besseren Verstehen der Natur des philosophischen Denkens führen.

Es handelt sich bei den existenziellen Gefühlen nicht um innere Zustände *oder* bestimmte Beschreibungen der Merkmale in der Welt, sondern ganz exklusiv um die *Beziehung* des Menschen *zur Welt*. Diese Beziehungen, *wie* wir uns in der Welt erleben, sind es laut Ratcliffe, welche das individuelle Erleben strukturieren:

„Wann immer man sich selbst, jemand anderen oder einen leblosen Gegenstand als auf eine bestimmte Art und Weise beschaffen erlebt, vollzieht sich dieses Erleben vor dem Hintergrund eines viel allgemeineren Erfassens unserer eigenen Beziehung zur Welt. Diese Beziehung besteht nicht einfach darin, dass wir uns als eine Entität erleben, die neben einer Reihe anderer Entitäten einen bestimmten raumzeitlichen Ort innehat. Weisen, sich in der Welt vorzufinden, sind vielmehr immer schon vorausgesetzte Möglichkeitsräume des Erlebens, die die verschiedenen Arten und Weisen prägen, wie wir etwas erleben können.“¹¹¹

Es wird deutlich, welche Exklusivität das *jeweilige* Erleben hat. Meist werden keine inneren Zustände oder bestimmte Merkmale beschrieben, sondern auf die eine oder andere Weise die menschliche Beziehung zur Welt. Die Welt erscheint zum Beispiel in den schönsten Farben, sie ist nah und schön, der Mensch ein Teil von ihr, wenn etwas Wichtiges gut gelungen ist, wie etwa ein schweres Examen. Auf dem Weg zum Examen hingegen hatte die

111 Ratcliffe, Matthew: Existentielle Gefühle in Slaby, Jan: Affektive Intentionalität; S. 147

Welt eher eine bedrohliche Wirkung, es wird befürchtet, irgendetwas könnte die Anreise behindern oder etwas Wichtiges wird vergessen und vieles mehr.

Der Sinn für die Welt ist geprägt von dem Gefühl, in welchem wir uns befinden. Ist es ein Gefühl der Anspannung, so erscheinen die gesamte Welt und die darin enthaltenen Gegenstände unter dem Einfluss dieses Gefühls. Bei dem Gefühl der Angst, kann somit ganz konkret die Beziehung zur Welt durch eine Krebsdiagnose verändert werden.

„Es gibt viele Weisen, wie wir uns in der Welt vorfinden können und diese werden gewöhnlich als ‚Gefühle‘, und nicht als ‚Emotionen‘, ‚Stimmungen‘ oder ‚Gedanken‘ beschrieben. Die Welt kann sich merkwürdig, vertraut, unwirklich, gemütlich, entfremdet oder unberührbar *anfühlen*.“¹¹²

Hinsichtlich der existenziellen Gefühle oder „Weisen, sich in der Welt vorzufinden“¹¹³ nennt Ratcliffe zwei Merkmale, welche speziell diese auszeichnen: Zum einen sind sie eben nicht auf bestimmte Situationen oder Gegenstände in der Welt gerichtet, sondern fungieren im Hintergrund und strukturieren das Erleben als Ganzes. Zweitens führt er auch Körperzustände an, die das Bewusstsein und die existenziellen Gefühle beeinflussen.¹¹⁴ In Metaphern wird sich grundsätzlich bezogen auf die körperlichen Beziehungen zu der umgebenen Welt:

„Die Welt kann sich zum Beispiel ‚überwältigend‘, ‚erschlagend‘, oder ‚erstickend‘ anfühlen, wir können uns in einer Situation ‚gefangen‘, ‚unverwundbar‘ oder als ‚Teil von etwas Größerem‘ fühlen und die Welt als Ganze kann ‚weit entfernt‘ oder ‚greifbar‘ sein. Diese Art und Weise, von existentiellen Gefühlen zu sprechen, ist in meinen Augen kein Zufall. Die durch solche Beschreibungen ausgedrückten Gefühle sind in der Tat *körperlich* oder drehen sich zumindest um körperliche Gefühle. Zugleich sind sie aber auch Weisen, wie die Welt erscheint, oder Weisen, wie wir zur Welt als Ganzer in Beziehung stehen.“¹¹⁵

112 Ebd.

113 Ebd.: S. 148

114 Vgl. ebd.

115 Ebd.: S. 149

Ratcliffe differiert hier mit Goldie, welcher den körperlichen Gefühlen das Intentionale abspricht und diese begrifflich trennt von den gerichteten Gefühlen, auch wenn sie sich manchmal vermischen. Dennoch sind es nach Goldie initial zwei verschiedenen Arten von Gefühlen, die sich eben vermischen können. Für Ratcliffe hingegen sind körperliche Gefühle nichts anderes als gerichtete Gefühle, ob sie nun auf den Körper oder auf Dinge außerhalb gerichtet sind. Gerade diese Einheit lässt ihm zufolge ein tieferes Verstehen von existenziellen Gefühlen zu, da körperliche Gefühle für das Erleben als Ganzes essenziell sind.

„Wenn wir ein äußerst begehrenswerten Gegenstand X wahrnehmen und dabei ein körperliches Gefühl Y haben, dann haben wir zwei verschiedene Wahrnehmungen: Die Wahrnehmung von X in der Welt und die Wahrnehmung von Y im Körper. Wenn wir jedoch statt des Gesichts – den Tastsinn als Ausgangspunkt unserer phänomenologischen Betrachtungen nehmen, dann sieht die Sache anders aus und wir erhalten eine allgemeinere Theorie körperlicher Gefühle. Im Fall des Tastsinns sind körperliche Gefühle und unser Erleben der Welt unauflöslich miteinander verbunden.“¹¹⁶

Nur wer Intentionalität in der Vorstellung an visuelle Wahrnehmung bindet, ungeachtet der anderen Sinnesmodalitäten, der kann sich der Differenzierung zwischen körperlichen Gefühlen und Wahrnehmung externer Dinge anschließen. In der Berührung von beispielsweise etwas sehr Kaltem ist es zunächst das Ding, welches als kalt wahrgenommen wird. Der jeweilige Körperteil ist das Medium, *durch* welches wahrgenommen wird. Die Kälte wird bei längerem Berühren jedoch innerhalb des Körperteils empfunden als ein bestimmtes Gefühl. Dennoch ist es nicht ein Gefühl des Wechselns von dem Ding in unseren Körper, so Ratcliffe, er postuliert lediglich das Gefühl *im* Körper als evident.

„Etwas zu berühren, heißt nichts anderes, als eine Beziehung zwischen dem eigenen Körper und einem Gegenstand, mit dem er in Kontakt steht, zu erleben.“¹¹⁷

Der Tastsinn macht es uns Menschen möglich, zu unterscheiden, was zu uns gehört und was nicht. Dies entspricht nach Ratcliffe der Struktur von Intentionalität, auch dann, wenn

116 Ebd.: S. 150

117 Ebd.: S. 151

das bestimmte Objekt nicht bestimmbar ist. Der Ort eines Gefühls im Körper determiniert nicht zwingend, worum es sich inhaltlich bei dem Gefühl handelt. Dies gilt sowohl für taktile als auch für nicht-taktile körperliche Gefühle.

„Aber selbst wenn manchmal unser Körper oder ein Teil davon dasjenige ist, was wir erleben, so können wir eines Gefühls doch *als* eines Geschehnisses in unserem Körper oder *als* einer Art und Weise, wie uns die Welt erscheint, gewahr werden.“¹¹⁸

Ratcliffe geht davon aus, existenzielle Gefühle würden sich im Körper verorten und uns so in Relation setzen zur Welt als Ganze. Essenziell erscheint mir an dieser Stelle seine Betonung darauf, existenzielle Gefühle könnten durchaus körperliche Gefühle sein, die jedoch nicht taktiler Art sind. Im Falle der Angst könnten dies Gefühle der aufsteigenden Übelkeit, des Schwindels, des Zitterns der Gliedmaßen sein, welche die Wahrnehmung zur umgebenen Welt verändern. Möglicherweise kommen additiv dazu taktile Wahrnehmungen hinzu wie die Härte oder Kälte des Stuhls, auf dem man sitzt, oder der Schweiß, den man plötzlich auf der Haut spürt, der alles Berührbare in der Welt sich anders anfühlen lässt. Analog dazu kann sich auch die geatmete Luft als nicht-taktiler körperliches Gefühl, verschieden anfühlen: dick, zum Schneiden, sodass sie sich kaum einatmen lässt, oder leicht und frisch.

Ratcliffe diskutiert weiterhin das Verhältnis von Gefühl und Intersubjektivität. Unser ‚Sich-erleben-in-der-Welt‘ kann alterieren, wenn wir uns beobachtet fühlen und somit zum Objekt werden, indem wir die Existenz der Anderen anerkennen. Er bezieht sich diesbezüglich auf Sartre, der diese affektive Veränderung im Zuge der menschlichen ‚Scham‘ beschreibt (siehe hierzu Kapitel 3.2.3). Sartre akzentuiert damit die Bedeutsamkeit und den gewichtigen Einfluss der eigenen Wahrnehmung von Fremdeinschätzung. Auch Georg Herbert Mead hat dieses Phänomen eingehend beschrieben im Kontext der personalen Identität, worauf in Kapitel 2 Bezug genommen wird.

Nach Ratcliffe reduziert sich unser Erleben nicht ausschließlich darauf, dass wir in einer Aktion aufgehen oder uns als Objekt von außen wahrnehmen, selbst dann kann die eigene Wahrnehmung noch sehr vertraut bleiben. Der fühlende Körper ist die Fassung dessen, wie wir uns in der Welt vorfinden, und dient als Rahmen, der das eigene Erleben strukturiert.

„Laut Heidegger ist es die ‚Stimmung‘, die unseren Bezug zur Welt herstellt und den Dingen ihre stillschweigend angenommene Bedeutung verleiht. Er behauptet weiterhin, dass die alltägliche Befindlichkeit gestört werden kann und in der Stimmung der ‚Angst‘ vollkommen zusammenbricht. Insofern unserem Sinn des In-der-Welt-Seins überhaupt zugrunde liegt, stellt die Angst das ‚Nichts‘ dar. Obwohl Heidegger nicht ausdrücklich auf die Rolle des Körpers in unserem Erleben eingeht, betont er, dass unsere Beziehung zur Welt für gewöhnlich eher in einem Praktischen ‚Bewohnen‘ als in losgelöster Kontemplation besteht.“¹¹⁹

Ratcliffe liest Heideggers Angst als körperlich, insofern dieser das „Wegrücken des Seien-
den im Ganzen“¹²⁰ beschreibt und dabei die Bedrängnis körperlich schildert. Die Haltlosigkeit sei der Inbegriff des Angsterlebens, da es nichts mehr gäbe, woran sich gehalten werden könne. Verlieren wir den Halt, so können wir den Sinn unseres ‚Daseins‘ nicht mehr ausmachen. Wir sind dann allem entglitten, den gewohnten Prinzipien und allen Strukturen, die unser ‚Dasein‘ konstituieren.

„Was übrig bleibt, ist bloß noch ein Erfassen des vollkommenen Verlusts von Bezo-
genheit, ein Fehlen der üblichen praktischen Orientierung, durch die wir die Dinge
als Bedeutsam erleben.“¹²¹

Ratcliffe betont mehrmals, die existenziellen Gefühle seien viel weiter gestreut als die wenigen von Heidegger angeführten ‚Stimmungen‘. Dies ist aus meiner Sicht gut nachvollziehbar hinsichtlich des Gefühls der Angst: Stellen wir uns eine angstgefüllte Situation vor, so ergibt sich eine Vielfalt von weiteren daraus resultierenden Gefühlen, welche die Angst begleiten und/oder konstituieren und die Qualität derer bestimmen. Insbesondere bei Angst kann jeder von uns introspektiv Situationen rekonstruieren, bei welchen die Beziehung zur Welt einen besonderen Charakter vorweist. Der ‚Wirklichkeitssinn‘ ist im Moment der Angst geprägt von diesem Gefühl.

Insbesondere spürbar wird der veränderte ‚Wirklichkeitssinn‘ bei dem sogenannten ‚nächtlichen Grübeln‘, das mir von Patientinnen häufig drastisch beschrieben wird. Gefühle der akuten Bedrohung, des totalen Ausgeliefertseins sowie Ausweglosigkeit werden während

119 Ebd.: S. 156

120 Ebd.

121 Ebd.

des nächtlichen Wachliegens besonders intensiv erlebt. Oft sieht am nächsten Tag die Welt wieder anders aus, andere Gefühle – wie Vertrauen oder Zuversicht – werden salienter und lassen alles entspannter erscheinen.

Inwiefern Gefühle unsere Beziehung zur Welt und unseren Sinn für Wirklichkeit hervorbringen, also unser Leben bestimmen, ist auch in der Neurowissenschaft mittlerweile viel diskutiert. Antonio Damasio beschreibt ‚Hintergrundgefühle‘ als kaum merkbare alltägliche Wahrnehmungen unserer Körperzustände, die unterschwellig das Erleben der Welt bestimmen. Er bezeichnet sie analog zu Heidegger als den ‚Sinn unseres Seins‘.

1.3.4 Die ‚Gefühle des Lebens an sich‘ bei Antonio Damasio

Damasio geht von einem kontinuierlichen Prozess aus, der bei mentalen Ereignissen vor sich geht und das Fundament des Geistes bildet. Hierbei sind seines Erachtens Emotionen und Gefühle miteinander verknüpft. Emotionen und verwandte Phänomene sind vorgängig und bilden somit die Grundlage unserer Gefühle. Wir nehmen sie als ein und dasselbe wahr, da sie so eng miteinander interagieren.

„Zuerst sind da die Emotionen und dann die Gefühle, weil die Evolution zuerst die Emotionen und dann die Gefühle hervorgebracht hat. Emotionen bestehen aus einfachen Reaktionen, die auf simple Art und Weise für das Überleben eines Organismus sorgen und sich daher in der Evolution leichter durchsetzen konnten.“¹²²

Evolutionsgeschichtlich war laut Damasio der Körper zuerst da, erst im Anschluss entwickelten sich die einfacheren Fähigkeiten des Gehirns. Nach wie vor sei es prägend für unser komplexes, selbstständiges Denken sowie für unser entwickeltes Selbstbewusstsein, dass

122 Damasio, Antonio R.: Der Spinoza-Effekt; S. 18 f.;

In seinem ersten Werk ‚Descartes‘ Irrtum‘ stellt Damasio dem cartesischen Dualismus drei Thesen entgegen: 1. Wir können mit Vernunft nur denken, wenn wir zu fühlen in der Lage sind. 2. Empfindungen sind körperliche Wahrnehmungen. 3. Der Körper ist das Bezugssystem unserer neuronalen Prozesse.

In dem darauffolgenden Buch ‚Ich fühle, also bin ich‘ liefert Damasio eine Theorie des Bewusstseins, welche die Theorie der Emotionen ergänzt.

Wie Gefühle unser Leben bestimmen, wird in seinem dritten und letzten philosophischen Buch pointiert. Es wird eine distinkte Unterscheidung zwischen Emotion und Gefühlen angeboten: Emotionen sind sichtbar und identifizierbar, während Gefühle mentale Repräsentationen von körperlichen Zuständen sind, die weniger greifbar sind.

wir diesen früheren evolutionären Strukturen entstammen, welche in erster Linie biologische Überlebensinteressen repräsentieren.

Emotionen sind komplexe evolutionär gestaltete Programme für Handlungen, die zumeist automatisch ablaufen. Sie werden gelenkt von innerlichen körperlichen Vorgängen, sowie von solchen, die für Andere ersichtlich sind, wie der Ausdruck des Gesichts, die Gestik oder Haltung des Körpers.

„Die Emotionen treten auf der Bühne des Körpers auf, die Gefühle auf der Bühne des Geistes.“¹²³

Im Gegensatz zur Exterozeption, welche die gesamte Sensorik der Außenwelt subsumiert, ist mit der Interozeption sinngemäß die Wahrnehmung der inneren Vorgänge im Körper gemeint, wie Muskelanspannung, Magenkrämpfe, Temperaturanstieg und vieles mehr. Es handelt sich um eine gefühlte Wahrnehmung dessen, was sich im Körper während des Ablaufs von Emotionen abspielt, gekoppelt mit der zeitgleichen Wahrnehmung des aktuellen Geisteszustandes. Sind die geistigen Prozesse nicht impliziert, so können Emotionen zwar sehr lebhaft und ausgeprägt erlebt werden, es leiten sich jedoch nicht zwingend emotionale Gefühle daraus ab.

Gefühle folgen den Emotionen laut Damasio auf den Fuß und schließen an den emotionalen Prozess an.

1.3.4.1 Die drei Stufen der Emotionen

Damasios erste Stufe beschreibt ‚Hintergrundemotionen‘ in ähnlicher Form wie Ratcliffe. Auch sie treten im Verhalten nicht sonderlich prominent zutage, obwohl sie analog zu Ratcliffe auch bei Damasio eine enorme Tragweite besitzen. Er generiert den Begriff der ‚Hintergrundemotionen‘ als eine besondere Spezies, die nicht mit den großen Emotionen verwechselt werden darf. Die ‚Hintergrundemotionen‘ kreieren die leisen Töne und stehen auch bei Damasio für die Gefühle des Lebens an sich. Seines Erachtens konstituieren sie Sinn des Lebens, kongruent zu den ‚Stimmungen‘ bei Heidegger.

123 Ebd.: S. 38

Damasios ‚Hintergrundemotionen‘ sind weder ausgesprochen positiv noch negativ, obzwar sie sich in eine der beiden Richtungen orientieren und dementsprechend empfunden werden. Sie sind persistierend fühlbar. Wenngleich wir uns dieser nicht immerwährend bewusst sind, können wir sie immer beschreiben, wenn uns jemand nach dem gegenwärtigen Empfinden fragt. Laut Damasio zeichnen ‚Hintergrundemotionen‘ das innere Bild unseres *körperlichen* Empfindens, das wir abrufen können, wenn wir nicht gerade einer speziellen Emotion ausgesetzt sind, diese würde vorherrschen. Er beschreibt ‚Hintergrundemotionen‘ als eine Zusammensetzung regulativer Reaktionen, die nach einer Art Schachtelprinzip ineinandergreifen. Reguliert werden dabei das Schmerzverhalten, das Lustverhalten sowie die spontanen Triebe – allesamt möglicherweise zur gleichen Zeit. ‚Hintergrundemotionen‘ ergeben sich aus der Verwobenheit zwischen „irgendeinem inneren Bedürfnis, das auf seine Befriedigung wartet oder gerade gestillt worden ist“¹²⁴ sowie den Anpassungsprozessen des Stoffwechsels. Für Damasio bilden ‚Hintergrundemotionen‘ das Zentrum unserer Repräsentation des eigenen Selbst.

Die ‚primären Emotionen‘ in zweiter Stufe sind diejenigen, die in der heutigen psychologischen Forschung unter Emotionen subsumiert werden als Glück, Furcht, Trauer, Ekel und Wut. Sie sind gut verhaltenspsychologisch nachvollziehbar, da sie sich in eindeutigen Verhaltensweisen zeigen. Emotionen kommen in verschiedenen menschlichen Kulturen vor und sind entsprechend in der Tierwelt nachvollziehbar.

Die dritte Stufe wird nach Damasio durch die ‚sozialen Emotionen‘ repräsentiert: Darunter fasst er folgende Eigenschaften zusammen: Einfühlungsvermögen, Empathie, Bewunderung, oder auch Verachtung und all die anderen zwischenmenschlichen emotionalen Reaktionen.

Grundsätzlich geht er davon aus, Emotionen würden, evolutionär betrachtet, Überlebenszwecken dienen. Physiologisch manifestieren sie sich im Gehirn, denn dort werden sie erlebt und reflektiert. Folglich sind Emotionen essenziell, um Situationen oder Objekte zu bewerten und entsprechend zu reagieren.

Es gibt Regionen im Gehirn, welche Emotionen *auslösen* und andere, die diese dann *ausführen* und den emotionalen Zustand hervorrufen. Die bisher am besten verstandene Region

124 Damasio, Antonio R: Der Spinoza-Effekt; S. 57

im Gehirn, welche *emotionsauslösend* wirkt, ist die Amygdala in den Tiefen des Temporallappens, der wiederum ein Teil des Frontallappens ist und auch ventromedialer präfrontaler Cortex genannt wird. Es kann laut Damasio heute davon ausgegangen werden, die Amygdala sei ein zentrales Organ, welches zwischen emotional besetzten Reizen und der Auslösung der tatsächlichen Emotionen zur Schnittstelle wird. Gerade bezüglich Furcht und Wut wurde festgestellt, dass eine Schädigung der Amygdala zu einem Ausbleiben der Emotionen bei entsprechenden akustischen oder visuellen Reizen führt.¹²⁵

Ein emotional besetzter Reiz wird mithilfe der sensorischen Assoziationsareale und Cortexareale höherer Ordnung bewertet und definiert, die eine *Auslösung* initiieren, welche über die Amygdala erfolgt. *Ausgeführt* wird die Emotion dann über das basale Vorderhirn, den Hypothalamus und den Hirnstamm. Der emotionale Zustand wird hervorgerufen, mit all den Konsequenzen der vorübergehenden Zustandsveränderung des inneren Milieus und der inneren Organe sowie des Bewegungsapparats. Auf diese Weise veranschaulicht Damasio unsere spezifischen Verhaltensweisen.¹²⁶ Die ausgeführten somatischen Reaktionen, welche die Emotionen laut Damasio konstituieren, induzieren sodann die Gefühle über die entsprechenden somatosensiblen Regionen im Gehirn.

1.3.4.2 Gefühle

In Damasios erster philosophisch-neurobiologischer Schrift ‚Descartes Irrtum‘ wird der Dualismus von Körper und Geist infrage gestellt. Er postuliert zumindest eine enge Verbindung zwischen dem neuronalen Gewebe unseres Körpers und den seelischen Empfindungen im Erfahren und Erleben. Hierbei schließt er an den Diskurs der Philosophie des Geistes und dessen Kernfrage an, wie sich die mentalen zu den physischen Zuständen verhalten. Die ‚Zeitlichkeit‘ kann im Sinne Damasios sodann in diesen Diskurs hineinragen, als ständiger Begleiter im Hintergrund unbewusst wie auch zeitweise bewusst, insbesondere dann, wenn die Existenz bedroht ist.

Damasio stellt folgende These auf:

125 Vgl. ebd.: S. 73 ff.

126 Vgl. ebd.: S. 80 Diagramm am Beispiel der Furcht

„Ein Gefühl ist die Wahrnehmung eines bestimmten Körperzustandes in Verbindung mit der Wahrnehmung einer bestimmten Art zu denken und solcher Gedanken, die sich mit bestimmten Themen beschäftigen.“¹²⁷

Neben der Wahrnehmung des eigenen Körpers kommt es nach Damasio ebenso zur Wahrnehmung der eigenen Gedanken, die untermalt sind von einer bestimmten Emotion, bzw. eingebettet sind in diverse ‚Hintergrundemotionen‘. Wären die Gefühle entweder eine Ansammlung von bestimmten Gedanken ohne die Wahrnehmung des Körpers, so könnte keine klare Unterscheidung gemacht werden zwischen Gedanken, welche aus anderen Gedanken entstehen, um zu einem Gedankenstrom zusammenzukommen, den Gefühlen. Die Gefühle verdanken ihre funktionale Besonderheit den Gedanken als Repräsentanten von reaktiven Prozessen im Körper. Diese Repräsentation ist für Damasio der Kernaspekt der Gefühle, sonst käme es lediglich zu Gedanken ohne die besondere Qualität des genuinen *individuellen* Körperzustandes, den wir unmittelbar erleben und der unsere Gefühle in eine der Richtungen leitet: positiv oder negativ.

Die Emergenz eines bestimmten Gefühls ist weitgehend mit der körperlichen Wahrnehmung verknüpft. Es sind hierzu sogenannte ‚sensorische Kartierungen‘ erforderlich. In diesen Kartierungen, so Damasio, sind neuronale Muster erfasst, die als mentale Bilder erscheinen können. Wie das genau vor sich geht, wenn diese Bilder aus den neuronalen Mustern entstehen, ist Damasios Erkenntnissen zufolge noch nicht bekannt. Nachvollziehbar ist bislang: Gefühle emergieren prozesshaft durch mehrere Kartierungen von körperlichen Zuständen in verschiedenen Regionen des Gehirns, welche daraufhin auf komplexe Art und Weise interagieren.

„Das Substrat der Gefühle sind neuronale Muster, die einen bestimmten Körperzustand darstellen und aus denen ein mentales Bild des Körperzustandes gebildet wird. Ein Gefühl ist im Wesentlichen eine Vorstellung – eine Vorstellung des Körpers, seines Inneren, unter bestimmten Umständen. Das Gefühl der Emotion ist die Vorstellung des Körpers, der unter dem Einfluss des Emotionsprozesses steht.“¹²⁸

127 Ebd.: S. 104

128 Ebd.: S. 107

Der Organismus interagiert mit dem Emotionsprozess durch die Wahrnehmung des eigenen Körpers, welcher wiederum unter dem Einfluss des Emotionsprozesses steht.

Im Fall der Angst ist davon auszugehen, dass Zustände des Organismus aus dem Gleichgewicht geraten und es dadurch subjektiv zu mentalen Bildern kommt, welche emotionalen Chaos auslösen. Die neuronalen Muster werden aktiviert durch die reaktiven körperlichen Prozesse, wie plötzliche Mundtrockenheit, ein starkes innerliches Zusammenkrampfen oder Zittern der Gliedmaße.

Damasio nennt diese Prozesse den „Zustand der Lebensregelung“¹²⁹, der die Gefühle positiv stimmt durch Nähe zu einer optimalen Lebensregulation, negative Gefühle sind von dieser distanziert. Entsprechend ist die Intensität der Gefühle ableitbar: Wenn der Abstand zur optimalen Lebensregulation gefühlt sehr weit entfernt ist, so ist die Angst umso intensiver. Dieses Phänomen kann bei wiederholten Traumatisierungen dazu führen, „dass bei jeder negativen Emotion und dem darauf folgenden negativen Gefühl der Organismus in einen Zustand versetzt wird, der ihn aus seinem normalen Funktionsbereich herausdrängt“.¹³⁰

Dieses Herausdrängen aus dem Normalen ist in Bezug auf Ratcliffes ‚existenzielle Gefühle‘ sowie dem ‚Eigentlichen‘ bei Heidegger von hoher Relevanz. Da Damasio nicht an die existenzielle Thematik anschließt, unterscheidet er zwischen einer akuten gerechtfertigten Furcht vor etwas als einer Art Versicherungspolice und einer generellen traurigen Stimmung. Traurigkeit bewertet er als schädlich, wenn sie andauert, er bezeichnet sie als „eine Art Krebs der Seele“¹³¹. Aus meiner Sicht bezieht er sich hierbei auf die ‚Major Depression‘

129 Vgl. ebd.: 157

130 Ebd.: S. 163

131 Ebd.: S. 164

bzw. die chronische Depression, welche sich laut psychologischer und psychiatrischer Forschung tatsächlich lebensverkürzend auswirken kann.¹³² In der Psychoonkologie wird diagnostisch (wenn keine psychiatrische Vorerkrankung eigenanamnestisch oder diagnostisch vorliegt) meist von einer reaktiven depressiven Episode ausgegangen im Rahmen einer psychischen Anpassung an die Situation der Erkrankung mit all ihren Folgen.

In seiner letzten Schrift ‚Selbst ist der Mensch‘ postuliert Damasio eine Verlangsamung des kognitiven Denkens bei Trauer, die dazu führen kann, dass man in der auslösenden Situation „steckenbleibt“.¹³³ Seines Erachtens kommt es im Falle von Trauer zu einer Art Fixierung auf den Auslöser der Emotion, das traumatische Erlebnis.

Themen wie Angst als Chance kongruent zur ‚Eigentlichkeit‘ nach Heidegger oder ein ‚Werden zum Selbst‘ laut Kierkegaard kommen bei Damasio nicht vor. Überschneidungen gibt es bezüglich des ‚Eingebettetheits‘ in die Welt sowie der grundsätzlichen Entwicklung des menschlichen Geistes durch Emotionen und Gefühle.

Wie sich Gefühle qualitativ anfühlen, dafür ist nach Damasios Vermutung neurobiologisch das neuronale Medium verantwortlich, sowie die Umstände, welche die Prozesse der Lebenssteuerung umgeben. Geraten sie ins Stocken, wie bei einer terminalen Erkrankung, so versuchen wir zunächst, sie zu verleugnen. Gelingt es nicht, so fühlen wir uns unglücklich, verzweifelt, voller Angst. Unser Bestreben nach Selbsterhaltung und das Bedürfnis nach reibungslosen Lebensvorgängen ist maßgeblich bedroht. Hier kommt es jedoch zu dem entscheidenden Moment, nämlich einer Notwendigkeit der Neuorientierung (siehe Kapitel 2).

Da nun die Emotionen und Gefühle jeweils auf ihre Art den Körper mit der Welt verweben, ist auch mit Damasio davon auszugehen, dass Endlichkeit die emotionale Welt bzw. die

132 Eine Depression bleibt häufig nicht ohne somatische Folgen. Insbesondere die Gefahr für einen Schlaganfall wird durch diese psychische Erkrankung erhöht. In einer Metaanalyse (Frank Hu et al.; Harvard School of Public Health; Fachmagazin Jama Bd. 306, S. 1241, 2011) aus Kohortenstudien wurde festgestellt, dass sich das Schlaganfallrisiko um 45 Prozent erhöht, die Häufigkeit der tödlichen Ausgänge liegt bei diesen Betroffenen wiederum bei 55 Prozent. Generell ist zu beachten, dass depressive Menschen in der Regel durch die massive psychische Belastung einen ungesünderen Lebenswandel führen und somit häufiger unter Bluthochdruck und Diabetes leiden, wodurch die Wahrscheinlichkeit steigt, dass Hirninfarkte erfolgen.

133 Vgl. Damasio, Antonio R.: Selbst ist der Mensch; S. 123

Gefühlswelt maßgeblich prägt und somit eine Veränderung des Geistes vor dem Hintergrund einer konkreten Auseinandersetzung – auch wenn er es explizit nicht thematisiert – evoziert.

Um eine Metamorphose des Geistes postulieren zu können, wird nun im Folgenden mit der Philosophie des Geistes diskutiert, inwiefern ganz grundlegend von einem individuellen Geist auszugehen ist, damit dieser überhaupt eine Entwicklung bzw. eine Metamorphose als kontinuierliche Entität durchlaufen kann.

1.4 Das ‚Selbst‘ in der Philosophie des Geistes

In Rückbezug auf das bisher Gesagte mit Kierkegaard, Heidegger und den neueren Emotionsforschungen stellt sich nun die Frage, ob ein akutes existenziell bedrohendes Gefühl der Angst sowie ein Hintergrundgefühl diffuser Angst vor dem ‚Nichts‘ den Geist bzw. das ‚Selbst‘ verändern.

Nun ist im Kontext der Philosophie des Geistes zu fragen: Gibt es überhaupt ein ‚Selbst‘? Wenn ja, wie ist es beschaffen und wo ist es lokalisiert? Kann sich das ‚Selbst‘ verändern?

Das ‚Selbst‘ wird in der Philosophie des Geistes viel diskutiert. Es werden nun Vertreter vorgestellt, die aus meiner Sicht bezüglich der grundsätzlichen Frage ‚Gibt es ein ‚Selbst‘?‘ relevant erschienen. Ausgehend von deren Standpunkten wird die existenzielle Herausforderung einer finalen Erkrankung dahin gehend untersucht, ob das ‚Selbst‘, wie es bei den jeweiligen Vertretern der Philosophie des Geistes postuliert wird, in gewisser Weise eine ‚Intensivierung seiner Selbst‘ erfahren kann.

Vielen zeitgenössischen Philosophen dient als Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ein Standpunkt des schottischen Philosophen, Ökonomen und Historiker David Hume aus dem 18. Jahrhundert:

„For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and

never can observe anything but the perception. If anyone, upon serious and unprejudiced reflection, thinks he has a different notion of *himself*, I must confess i can reason no longer with him. All I can allow him, that he may be in the right as well as I, and that we are essentially different in this particular. He may, perhaps, perceive something simple and continued, which he calls *himself*; though I am certain there is no such principle in me.“¹³⁴

Wie im Folgenden deutlich wird, generieren sich die jeweiligen Positionen in der Philosophie des Geistes in vielen Teilen im Anschluss daran oder in Abgrenzung dazu.

1.4.1 David C. Dennett

Dennett grenzt sich insofern von Hume ab, als er klar seine Frage danach, ob wir als ‚Selbst‘ existieren, mit einem ‚Ja‘ beantwortet. Aus seiner Sicht muss es ja schließlich ‚jemand‘ sein, der danach fragt, ob es ein ‚Selbst‘ gibt. Gleichzeitig schließt er aus, dass es darüber hinaus Entitäten gibt in unseren Gehirnen, welche uns kontrollieren und unsere Entscheidungen treffen. Die Existenz des ‚Selbst‘ ist laut Dennett die Konsequenz eines evolutionären Transformationsprozesses:

„So there has to be – as a matter of logic – a true story to be told about *how there came to be* creatures with selves. This story will have to tell – as a matter of logic – about a process (or a series of processes) involving the activities or behaviors of things that do not yet *have* selves – *or are* not yet selves – but which eventually yield, as a new product, beings that are, or have, selves.“¹³⁵

Das biologische ‚Selbst‘, mag es auch die niedrigste Daseinsform einer Amöbe sein, erkennt eine Grenze zwischen dem ‚Ich‘ und der Umwelt. Es ist durchweg in Versuchung, die eigene Existenz zu beschützen. Diese klare Unterscheidung zwischen einem Innen (innerhalb der Existenz) und einem Außen (außerhalb dieser) ist ein grundlegendes Prinzip, zusammen mit der biologischen Ausstattung, welches sich der evolutionären Selektion ausgesetzt hat und dies immer noch tut. Jedem Individuum aus der Spezies des Homo sapiens ist nach Dennett ein ‚Selbst‘ immanent, insoweit, als es ständig damit zu tun hat, sich selbst

134 Hume, Davis: Treatise on Human Nature; in Dennett, Daniel C.: Consciousness explained; S. 112

135 Dennett, Daniel C.: Consciousness explained; S. 413f

und anderen durch Sprache und Gestik zu präsentieren sowie zu repräsentieren. Das Narrativ ist laut Dennett somit die Grundlage des ‚Selbst‘, ohne sich darüber bewusst Gedanken zu machen, welche Geschichten wie erzählt werden.

„Our tales are spun, but for the most part we don’t spin them; they spin us. Our human consciousness, and our narrative selfhood, is their product, not their source.“¹³⁶

Im Gegensatz zu einer Spinne, die ihr Netz baut und dabei eigentlich nicht verstehen muss, was sie da gerade tut (diese Tätigkeit aber essenziell ist für das Weiterbestehen ihrer Existenz), spinnt der Homo sapiens ein Netz aus Wörtern und Taten, sogar wenn auch dieser nicht weiß, wozu. Dennoch tut er es.

Dieses Netz der Diskurse umgibt den Menschen, der ohne es nackt wäre, wie ein Vogel ohne Federn.¹³⁷ In Anbetracht des Netzes aber kann er sich ermutigt fühlen, einen Agenten hinter all seinen Netzen zu postulieren, welcher die Worte formuliert. Dennett betitelt das ‚Selbst‘ als das „Center of narrative gravity“¹³⁸:

„Like the biological self, this psychological or narrative self is yet another abstraction, not a thing in the brain, but still a remarkably robust and almost tangible attractor of properties, the ‚owner of record‘ of whatever items and features are lying about unclaimed. Who owns your car? You do. Who owns your clothes? You do. Then who owns your body? You do!“¹³⁹

Mit Dennett ist nun zu fragen: Kann das ‚Selbst‘ angesichts seiner ‚narrativen Gravidität‘ durch Angst und Verzweiflung im Sinne einer Intensivierung alterieren? Kann es sein, dass wir, wenn wir eine Auflösung dieses Zentrums fürchten, zunächst unbewusst eine Verdichtung unserer Netze induzieren und folglich das Zentrum umso kohärenter machen? Dennett geht schließlich davon aus, unsere Geschichten würden uns ‚spinnen‘ und wir daher ein Produkt unserer Geschichten seien.

136 Ebd.: S. 418

137 Vgl. ebd.

138 Ebd.

139 Ebd.

Ist es möglich, dass sich in der Angst das Narrativ deutlich intensiviert? Dass die Quantität der Geschichten erhöht wird, weil es plötzlich sich und anderen so vieles mehr zu erzählen gibt, da bewusste und unbewusste Prozesse (die aus biografischen narrativen Netzen zusammengesetzt sind) aktiviert werden, welche evolutionär das Überleben des Zentrums der narrativen Gravidität sichern sollen? Ist es nicht auch schlüssig, dass die Qualität der Narrationen verdichtet wird, weil wir schließlich auf der Suche sind nach der alten ‚vermeintlichen Sicherheit‘ unseres Zentrums und so Lösungen suchen, diese wieder zu erreichen? Auch wenn wir ‚nicht wissen, was wir tun‘, um an Dennetts Wortwahl anzuschließen, so ist es meines Erachtens ein dichteres Weben unseres Netzes analog zur Spinne durchaus vorstellbar, um uns gegen die Gefahr zu wappnen und die eigene Kohärenz wieder zu erlangen.

In der klinischen Praxis kann weitgehend von einem erhöhten Gesprächsbedarf ausgegangen werden.

1.4.2 Thomas Metzinger

Thomas Metzinger antwortet mit seinem Buch ‚Der Ego-Tunnel‘ auf die Frage nach der Existenz eines ‚Selbst‘ klar: Etwas Derartiges könne es als einzelne, unteilbare Entität nicht geben. Im Anschluss an Hume, der bei dem Blick auf das Innere nur von einer Folge einzelner Erlebnissen ausgeht, aber ein ‚Selbst‘ im Sinne eines Substanzbegriffes ablehnt, ist das ‚Selbst‘ auch für Metzinger keinerlei Art von Substanz, weder im Gehirn noch in metaphysischen Sphären. Dennoch greift er den Terminus der ‚Subjektivität‘ auf, bei welchem explizit davon ausgegangen wird, *jemand* hätte ein bestimmtes Erlebnis und argumentiert aus der subjektiven Perspektive heraus.

„Weshalb gibt es immer jemanden, der das Erlebnis *hat*? Wer ist es, der Ihre Gefühle fühlt, wer genau ist es, der Ihre Träume träumt? Wer ist der Handelnde, der das Tun tut, und was ist die Entität, die Ihre eigenen Gedanken denkt? Warum ist Ihre bewusste Wirklichkeit *Ihre* bewusste Wirklichkeit?“¹⁴⁰

Metzinger postuliert ein „phänomenales Selbstmodell (PSM)“¹⁴¹, welches er als ein bewusstes Modell unseres gesamten Organismus beschreibt. Analog den ‚Körperkartierungen‘ von Damasio aktiviert das Gehirn dieses Modell. Es kommt zu einem phänomenalen Erscheinen, einem bewussten Erleben unseres Organismus in der Welt. Unser Ego ist laut Metzinger der Inhalt dieses phänomenalen bzw. bewussten Selbstmodells. Dadurch, dass wir uns selbst dabei beobachten können – ein dem Menschen vorbehaltener Vorgang – können wir uns mental repräsentieren „als repräsentationale Systeme, und wir tun es in phänomenologischer Echtzeit“¹⁴².

Dieses ‚bewusste Ego‘ im Kontext des ‚PSM‘ repräsentiert auch einen Teil der Wirklichkeit. Somit kommt es laut Metzinger zu einer Repräsentation in Form von einer inneren Vorstellung dessen, *was im Außen passiert, verwoben mit den Inhalten innerhalb des denkenden Wesens*. Diese innere Vorstellung können andere Denker in der Umgebung erraten, sie können deren Inhalte durch reziproke Kommunikation näher erfassen.

Dessenungeachtet postuliert Metzinger stets eine ‚Meinigkeit‘ der eigenen inneren Vorstellung. Evolutionär betrachtet verhilft die Fähigkeit, fremde Denkvorgänge nachvollziehen zu können, der biologischen Evolution, in eine kulturelle hinein zu explodieren.¹⁴³

„Das Ego erwies sich als ein extrem nützliches Werkzeug, als ein Instrument, das uns dabei geholfen hat, uns durch Empathie und soziale Kognition gegenseitig zu verstehen. Und schließlich befähigte uns das Ego dazu, die Inhalte unseres Geistes durch Kooperation und Kultur zu externalisieren, und damit zur Bildung komplexer Gesellschaften.“¹⁴⁴

Im Kontext der existenzialistischen Sichtweise von Heidegger könnte man diese innere Repräsentation der Umgebung und der uns umgebenden Menschen im Rahmen der ‚Sorge‘ bzw. des ‚Mitseins‘ verstehen. Dass konstant eine ‚Meinigkeit‘ verbleibt, schließt ebenso an Heideggers ‚Dasein‘ an, dem es in seiner Existenz um das eigene ‚Sein‘ geht.

141 Vgl. ebd.: S. 18

142 Ebd.: S. 19

143 Vgl. ebd.

144 Ebd.

Wie gestaltet sich nun die ‚Meinigkeit‘ nach Metzinger und inwiefern ist sie intensivierbar? Im Kontext des ‚tieferen Ichgefühls‘ halte ich einen Ausflug zu seiner empirischen Herleitung dessen für sinnvoll.

Metzinger bezieht das ‚tiefere Ichgefühl‘ auf ein körperliches Gefühl der Ganzheit bzw. einer Identifikation mit dem eigenen Körper. Er setzt hierbei auf empirische Experimente, wie dem der außerkörperlichen Erfahrung. Das Experiment des Neurowissenschaftlers Olaf Blanke soll Aufschluss darüber geben, da er eine außerkörperliche Erfahrung initiiert, indem er das Gehirn einer Patientin, die an epileptischen Anfällen leidet, direkt mit einer Elektrode stimuliert. Sie nimmt daraufhin eine Person außerhalb von sich wahr, die stets die gleiche Körperhaltung zeigt, wie sie selbst. Blanke folgert, die Patientin registriert ihren eigenen Körper außerhalb von sich.

Metzinger postuliert im Anschluss an dieses Experiment zwei Arten von Repräsentationen des eigenen Körpers: Zum einen eine *visuelle Repräsentation*, sodass die Person ihren eigenen Körper auf dem Tisch liegend sieht. Zum anderen eine *gefühlte Repräsentation*, bei welcher sich die Person im oberen Teil des Raumes schwebend wahrnimmt. Als Evidenz für das von ihm postulierte ‚PSM‘ betrachtet Metzinger das Schweben im zweiten Modell, da es sich um den Ort handelt, an dem sich das Ego intrinsisch befindet. Anhand von weiteren Experimenten kann Metzinger dieses Ergebnis bestätigen.

„Diese Experimente demonstrieren, dass auch das tiefere, ganzheitliche Ichgefühl kein Mysterium ist, welches sich jeder Art von wissenschaftlicher Erforschung entzieht – es ist eine Form von bewusstem repräsentationalem Inhalt, und es lässt sich unter sorgfältig kontrollierten experimentellen Bedingungen selektiv beeinflussen.“¹⁴⁵

Unter einem tieferen Verständnis des eigenen ‚Selbst‘ versteht Metzinger den bewussten Zustand des ‚Ich‘, selbst wenn sich das ‚Ich‘ außerhalb des Körpers befindet. Da das Ego als *inneres Bild der Person* in dessen Ganzheit erscheint, nennt er es das „phänomenale Selbst“¹⁴⁶.

145 Ebd.: S. 21

146 Ebd.: S. 22

Das bewusste Erleben des ‚Ich‘ verfügt über verschiedene, fluktuierende Inhalte des Selbstbewusstseins. Zurückgeführt wird das bewusste Erleben des ‚Ich‘ auf ein neuronales Korrelat, das zentrale Nervensystem, welches Informationsverarbeitungs- und Darstellungsvorgänge anbietet. Darüber hinaus gibt es sogenannte soziale Korrelate, die über diffizilere, begriffliche Formen repräsentiert werden.

Metzinger lässt offen, ob sich dieses ‚tiefere Ichgefühl‘ durch äußere Umstände oder emotionale Zustände der Person verändern kann.

Er bedient sich hinsichtlich des bewussten Erlebens am Bild eines Tunnels, da wir Menschen schließlich nur einen kleinen Bruchteil dessen bewusst wahrnehmen, was uns in der Außenwelt geboten wird. Die Metapher des ‚Ego-Tunnels‘ soll für dieses bewusste Erleben stehen. Der ‚Ego-Tunnel‘ wird zwar laut Metzinger von unserem Gehirn erzeugt, niemand lebt jedoch substantiell in diesem Tunnel, sondern wir leben mit und durch ihn.

Das Erleben, ein ‚Selbst‘ zu sein, sei überaus robust, es verschwindet nie. Er führt diese Robustheit auf eine fast vollständige Transparenz des ‚PSM‘ in unserem Gehirn zurück. Unter Transparenz versteht er ein ‚Durchsichtigsein‘. Eine konstitutionelle Unfähigkeit von uns Menschen ist ihm zufolge, unsere Außenwahrnehmungen über eine Simulation in unserem Gehirn herzuleiten. Stattdessen gehen wir davon aus, die Welt als evidente Wirklichkeit wahrzunehmen. Metzinger beschreibt das ‚Ego‘ als ein transparentes mentales Bild:

„Sie *sehen* es nicht. Aber Sie sehen *mit* ihm.“¹⁴⁷

Eines der bemerkenswertesten Charakteristika unseres menschlichen Bewusstseins sei, ganz deutlich und stabil erleben zu können, in direktem Außenkontakt mit der Welt zu stehen. Einzig und allein die Eigenschaften des Gehirns seien nach heutiger Datenlage hierfür verantwortlich. Um den Duft einer Rose zu simulieren, reiche eine Stimulation der Riechzellen mit einer Elektrode im Gehirn völlig aus. Nach diesem Grundprinzip könnten auch komplexere Gefühlszustände herbeigeführt werden.

Wenn nun ein Gefühlszustand durch Stimulation erfolgen kann, was macht das dann mit unserem ‚Selbst‘? Metzinger postuliert ein graduelles Auftreten von Bewusstsein mit dessen Aspekten wie Gefühlen, Gedächtnis, Aufmerksamkeit, Selbstbewusstsein, Wahrnehmung von Farbe und Gedanken höherer Ordnung bei gleichzeitigem Erhalt des Bewusstseins über die Erscheinungen der Welt.

„Die Einheit des Bewusstseins ist eine der größten Leistungen des Gehirns: Es ist die gar nicht so einfache oder selbstverständliche phänomenologische Tatsache, dass alle Inhalte unseres gegenwärtigen Erlebens nahtlos miteinander verbunden sind, dass sie ein zusammenhängendes Ganzes bilden – die Welt in der wir leben.“¹⁴⁸

Hinsichtlich der dynamischen Projektion im ‚Ego-Tunnel‘ kann eine eigene, individuelle Erscheinung der Welt angenommen werden. Zunächst wird die Welt, deren materielle Existenz bei Metzinger nicht geleugnet wird, für uns auf individuelle Weise repräsentiert in Form eines bewussten Erlebnisses einer Person. Jede Person besitzt ein Gedächtnis und erlebt Gefühle. In Form eines sogenannten ‚Ego-Tunnels‘ verfügt sie weiterhin über ein bewusstes, ursprüngliches Ichgefühl als die tiefste Form der Innerlichkeit, „viel tiefer als die Tatsache, dass irgendetwas bloß ‚im Gehirn‘ oder ‚in einer simulierten Welt im Gehirn‘ ist“¹⁴⁹.

Das Bewusstsein¹⁵⁰ fungiert als ein sogenanntes ‚virtuelles Organ‘, im Gegensatz zu den dauerhaft realisierten Organen wie Herz und Lunge. Die Besonderheit des ‚virtuellen Organs‘, worunter er die Gefühle subsumiert, liegt seines Erachtens darin, dass diese nur *temporär Funktionen erfüllen*, um dann wieder zu *verschwinden*. Sie sind kohärente Verbände von funktionalen Eigenschaften und bringen *eine Entwicklung voran*, wodurch wir ange-regt sind, unsere Handlung entsprechend zu modifizieren. Auch neue Formen des Wissens und der Zugriff auf neue Tatsachen im Kontext global verfügbarer Informationen lassen uns subjektiv erleben, wie innere Vorgänge vollzogen werden.

148 Ebd.: S. 18

149 Ebd.: S. 18

150 Das Bewusstsein ist für Metzinger eine einzigartige und faszinierende Landschaft aus Problemen theoretischer Art und Rätseln philosophischer Art. Er spricht von dem ‚bewussten Geist‘ und macht dabei meines Erachtens keinen Unterschied zum Bewusstsein an sich. Das ‚Selbst‘ hält er für eine etwas überholte Terminologie, die anhand der Bewusstseinsforschung neu verstanden werden kann.

Diese Überlegungen laden dazu ein, den existenziellen Gedanken aufzugreifen und die Implikation einer Modifikation des vertieften Ichgefühls *als individuelle Entwicklung* durch intensive Gefühle wie Angst als möglich zu betrachten. In Anschluss an Heidegger deutet das bewusste Erleben des individuellen Organismus im Kontext des ‚Ego‘ nach Metzinger durchaus auf eine ‚eigenste‘ Wahrnehmung der Welt hin.

Evolutionär ist mit Metzinger weiterhin ein Bewusstsein als virtuelles Organ denkbar, welches unseren Organismus schützt. Das ‚Ego‘ wäre diesem inhärent und setzt entsprechend Gefühle frei, um notwendige Reaktionen zum eigenen Schutz zu aktivieren. Die jeweiligen Gefühle sind bei existenzieller Bedrohung entsprechend intensiv.

Im Sinne eines *virtuellen Organs* postuliert Metzinger durch *Gefühle* eine *Entwicklung*, wodurch meines Erachtens eine gute Anschlussfähigkeit an die ‚Zeitlichkeit‘ in der Philosophie des Geistes gegeben ist.

1.4.3 John R. Searle

Im Gegensatz zu Humes Erkenntnissen bezüglich des ‚Selbst‘ legt John R. Searle eine etwas andere Anschauung dar: Er weist darauf hin, Hume hätte da etwas außer Acht gelassen, und postuliert – da ist er sich ganz sicher – zusätzlich zu der Abfolge von Erlebnissen ganz explizit ein ‚Selbst‘.

„Wir haben nicht einfach nur ungeordnete Erlebnisse, sondern alle Erlebnisse, die ich zu einem bestimmten Zeitpunkt habe, werden als Teil eines einzigen, vereinten Bewußtseinsfeldes erlebt. Außerdem wird das zeitliche Andauern dieses Bewußtseinsfeldes vom Besitzer dieses Bewußtseinsfeldes als eine Fortdauer seines Bewußtseins erlebt. Das heißt, ich erlebe mein Bewußtsein von vor fünf Minuten oder auch von vor fünf Jahren nicht als losgelöst von meinem gegenwärtigen Bewußtsein. Ich habe vielmehr das Erlebnis eines andauernden Bewußtseins, das von Schlafphasen unterbrochen wird.“¹⁵¹

Auch bei Searle ist das ‚Selbst‘ nichts Substanzielles, sondern ein einziges, vereintes Bewusstsein, das *kontinuierlich persistiert* (hierzu mehr in Kapitel 4). Er räumt ein, dass sich

151 Searle, R. John: Geist; S. 301

der Körper im Laufe der Zeit hinsichtlich seiner Mikroteile ständig erneuert und wir von unseren Bestandteilen her gesehen nicht kontinuierlich die Gleichen sind, dennoch bleiben wir kontinuierlich erkennbar individuelle Menschen analog der ‚Subjektivität‘ bei Metzinger. Würden wir in dem Körper eines Insekts erwachen, so wüssten wir laut Searle aus unserer Innenperspektive heraus immer noch, wer wir sind. Dieses Wissen speist sich vornehmlich aus der *Erinnerung*. Im Anschluss an Locke, der die bewussten Erlebnisse in der Erinnerung als wesentliches Element der personalen Identität begriff, sind auch für Searle die von der individuellen Erinnerung zusammengehaltenen Bewusstseinszustände für eine ‚Perspektive der ersten Person‘ relevant.

Selbst wenn sich die Person in ihrer Persönlichkeit verändert und für dessen Mitmenschen nicht wiedererkennbar ist, so wird im Alltag davon ausgegangen, dass es weiterhin diese oder jene Person ist und das *kontinuierliche Gewahrsein der eigenen personalen Identität* nicht verloren geht. Nur ohne Erinnerung kann es laut Searle schwierig werden, die eigene Existenz weiterhin aus der Innenperspektive verifizieren zu können.

„Was an mir, an meinen persönlichen Erlebnissen sorgt, zusätzlich zu der Kontinuität meines Körpers, dafür, daß ich mich selbst als kontinuierliche Entität über die Zeit hinweg wahrnehme? Für diese Frage scheint mir die Kontinuität meiner Erinnerungserlebnisse ein wesentlicher Teil davon zu sein, daß ich mich als ein kontinuierliches Selbst fühle. Jemand, der nicht ich ist, hat vielleicht typen-identische persönliche Erlebnisse, die ihm ein Gefühl seiner selbst geben, das typenidentisch mit meinem Gefühl meiner selbst ist. Wir sind aber nicht identisch. Dennoch haben wir jeweils das Gefühl, ein kontinuierliches Selbst zu sein.“¹⁵²

Er verweist auf Gottfried Wilhelm Leibniz, der auffordert sich vorzustellen, der Kaiser von China zu werden - jedoch ohne jegliche Erinnerung an die eigene Vergangenheit. Es mache laut Leibniz keinen Unterschied, sich diesen Kasus vorzustellen, wie in gleicher Weise den, dass man komplett aufhöre zu existieren und die Existenz eines neuen Kaisers von China beginne. Der Kaiser von China kann seinem kontinuierlichen ‚Selbst‘ nicht gewahr sein, da er auf kein ‚Selbst‘ in der Vergangenheit rekurren kann. Die Kontinuität des ‚Selbst‘ ist unterbrochen.

Nach Searle sind somit die persönlichen Erlebnisse in Verbindung mit der kontinuierlichen Wahrnehmung des eigenen Körpers im Sinne kontinuierlicher Entität die Bedingungen für ein ‚Selbst‘.

1.5 Reflexion: Induziert nun ‚Veränderung des Seins-in-der-Welt durch Angst‘ eine Emergenz von Geist?

Das ‚leidenschaftliche Verzweifeln‘ ist es nach Kierkegaard, das ein ‚Werden zum Selbst‘ induzieren kann. Kierkegaard verortet dieses ‚Werden‘ klar in der Einsamkeit und im Rückzug aus dem gesellschaftlichen Leben. Heideggers Angst vor dem Tod rekurriert dahin gehend auf Kierkegaard, als sie individualisiert, da sie mit dem eigenen Tod konfrontiert und somit einen ‚eigensten‘ Lebensmodus ermöglicht. Allerdings vollzieht sich diese Individualisierung in Abgrenzung zu Kierkegaard in Form von Momenten innerhalb des ‚Daseins‘ im ‚uneigentlichen Modus‘.

Beide Autoren postulieren eine Immanenz von Freiheit, wenn der Einbruch des total Unbeherrschbaren und die damit einhergehende Angst und Verzweiflung ‚gehalten‘ wird. Laut Kierkegaard bietet diese Freiheit den Ausweg aus der Geistlosigkeit und der Verlustigkeit des eigenen ‚Selbst‘. Der ‚Werdensprozess‘ bei Kierkegaard, sowie die ‚Eigentlichkeit‘ bei Heidegger sind meines Erachtens im Sinne von Emergenz von Geist zu verstehen. Diese Emergenz wird innerhalb des ‚Seins-in-der-Welt‘ durch Angst induziert.

Beides, Immanenz von Freiheit, die zuvor nicht gekannt wurde, und Emergenz von Geist sind es, die mir in der klinischen Praxis begegnen. Ein Patient berichtete mir nach einigen Stunden der Intervention wegen tiefer Verzweiflung, da die junge Ehefrau verstorben war und er mit zwei kleinen Kindern zurückblieb, er fühle sich nun auf seltsame Weise frei. Frei in dem Sinne, dass ihm nichts mehr widerfahren könne, da schließlich das Schlimmste schon geschehen sei und er es durch- und überlebt hat. Alles, was nun Schlimmes folgen könne, sei nicht vergleichbar mit dem, was er schon durchlebt habe. Das lasse ihn Freiheit spüren, eine Freiheit von der gewohnten Ängstlichkeit oder ‚Furcht‘ (vor innerweltlichen Dingen) wie Kierkegaard und Heidegger postulieren, die das Denken gewissermaßen ‚verengen‘, weil Kontinuität und vermeintliche Sicherheit vordergründig gedacht würden.

Emergenz von Geist ist bei Menschen mit akuter existenzieller Angst im Falle einer Krebserkrankung für mich beobachtbar und spürbar insofern, als Gesprächsbedarf signalisiert wird, der im alltäglichen Leben in der Regel nicht in der Form benötigt wird. Die Gespräche gehen zügig in die Tiefe und offenbaren Gefühle und Gedanken, welche die Patientinnen oftmals selbst überraschen. Insbesondere in der Retrospektive berichten mir Patientinnen, welche intensiven Prozesse sie durch die Krankheit durchwandert hätten und wie klärend diese auf ihr ‚Sein-in-der-Welt‘ sowie das ‚Mitsein‘ im Sinne Heideggers einwirkten.

Werden existenzphilosophische Ideen in der heutigen Philosophie des Geistes betrachtet, so komme ich an der Philosophie der Gefühle nicht vorbei, welche mit kognitiven Prozessen verwoben sind. Der Einbruch des total Unbeherrschbaren und Unbestimmbaren in das Zentrum der eigenen Existenz, welches in der These angeführt wird, zieht meiner Erfahrung nach ein konstant verändertes Gefühlsleben nach sich. Somit sind es die akuten Gefühle der Angst und Verzweiflung wie auch die sogenannten ‚Hintergrundgefühle‘, welche von nun an in veränderter (‚eigentlicher‘) Form das ‚Sein-in-der-Welt‘ konstituieren.

Um nun ein ‚Werden zum Selbst‘ bzw. ein ‚eigenstes Dasein‘ postulieren zu können und somit an meine berufliche Erkenntnis anzuschließen, muss zunächst geklärt sein, ob ein ‚Selbst‘ mit der Philosophie des Geistes vorausgesetzt werden kann:

Auch wenn hierbei hinsichtlich des ‚Selbst‘ nicht von einer Entität ausgegangen wird, so ist einheitlich mindestens von einer kontinuierlichen ‚Innenperspektive‘ die Rede. Die Möglichkeit, diese zu entwickeln und Geist emergieren zu lassen im Sinne einer Metamorphose durch die Intensivierung ‚existenzieller Gefühle‘, ist aus meiner Sicht grundsätzlich gegeben.

2. Modifizierte Handlung

These: Die Handlungsunterbrechung erweckt das ‚Dasein‘

Wenn eine akute Limitierung des eigenen Lebens das Denken und Fühlen bestimmt, so werden Handlungen derart modifiziert, dass sich Geist verändert, indem eine neue Wachheit dem Leben gegenüber entsteht.

Das Beispiel aus meinem klinischen Alltag zur Einführung:

„Eine Patientin hatte bis zu ihrer Krankenhauseinweisung zwar einen Tumor in ihrer Brust gespürt, diesen aber Ihrem Mann und den drei heranwachsenden Töchtern verschwiegen. Sie bekam im weiteren Verlauf starke Schmerzen im Bewegungsapparat, verschwieg aber auch diese. So konnte sie ihre Routinen aufrechterhalten und bekam keine ‚Sonderrolle‘ zugeschrieben – alles blieb vermeintlich normal – bis sie durch die Folgen der Metastasierung wegen Knochenbruch eingeliefert wurde und alles ‚aufflog‘.

Ihre Rolle in der Familie änderte sich schlagartig, das gesamte Familiensystem wurde auf den Kopf gestellt, die Kommunikation untereinander intensivierte sich und war von starken Gefühlen geprägt. Ich begleitete diese Patientin und ihre Familie 2 Jahre bis zu ihrem Tod, führte wöchentliche Einzelgespräche mit ihr und sporadisch Einzel-, Paar- oder Familiengespräche mit allen Beteiligten. Es war bemerkenswert, wie sich jedes Mitglied der Familie und die interfamiliären Beziehungen innerhalb dieser Zeit veränderten.“

Dieser Fall ist paradigmatisch für viele andere Patientinnen, die ich begleitete. Es wird auch in diesem Kapitel wiederholt darauf Bezug genommen.

2.1 Georg Herbert Mead und die Bedeutung der Pragmata

Die praktische Induktion von geistiger Veränderung ist bei Georg Herbert Mead¹⁵³ insbesondere relevant, da er sozusagen den ‚Spieß umdreht‘ und nicht Bewusstsein initial Handlungen verändern lässt, sondern die Pragmata Auslöser für eine Veränderung des Bewusstseins sind. Diesbezüglich schließt seine Theorie - wie gezeigt wird - gut an das ‚In-der-Welt-Sein‘ bei Heidegger an.

2.1.1 Reiz und Reaktion bei uns Menschen

„Reflexion oder reflektives Verhalten entsteht nur unter der Voraussetzung, daß es ein Bewusstsein gibt, und ermöglicht die zweckorientierte Kontrolle oder Organisation des Verhaltens des einzelnen Organismus im Hinblick auf seine gesellschaftliche und physische Umwelt, also im Hinblick auf die verschiedenen gesellschaftlichen und physischen Situationen, in die dieser gestellt wird und auf die er reagiert.“¹⁵⁴

Vom Standpunkt des Behaviorismus aus betrachtet Mead die spezifische Intelligenz des Menschen dergestalt, als wir über die besondere Fähigkeit verfügen, andere Menschen und uns selbst objekthaft zu betrachten und über die Narration zu reflektieren. Werden wir aufgefordert, andere Menschen zu beschreiben, so fällt es uns nach Mead leichter, kennen wir die nur kurz, als wenn wir vertrauter miteinander sind. Die vertrauten Menschen müssen wir für uns zunächst wieder zum Objekt werden lassen, indem wir nachempfinden, wie wir sie erleben und einschätzen. Hierbei ist notwendig, die einzelnen Merkmale der nahen Menschen für sich zu isolieren und eine kritische Haltung einzunehmen. Nur so können wir herausfinden, wie im Objekt eine komplexe Reaktion ausgelöst wird, die dessen Wesen

153 Georg Herbert Mead war Philosoph und Sozialpsychologe. Hans Joas nennt ihn einen ‚Sozialphilosophen‘. Für diese Arbeit relevant ist insbesondere seine pragmatische Ausrichtung, bzw. die Ableitung der geistigen Entwicklung aus der Handlung: „Der Beobachter, der unser gesamtes, seiner selbst bewußtes Verhalten begleitet, ist also nicht das tatsächliche ‚Ich‘, das für das Verhalten in *propria persona* verantwortlich ist, sondern er stellt eher eine Reaktion auf unser eigenes Verhalten dar“ (Joas, Hans (Hrsg.): Mead; Georg Herbert: Gesammelte Aufsätze, Band I; S. 144).

154 Mead, Georg Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft; S. 131

beschreibt. Mead betont, es würde uns Menschen grundsätzlich auszeichnen, andere Menschen in ihrem Wesen zu erkennen. Durch diese Fähigkeit würden wir uns bezüglich unserer Intelligenz von den Tieren unterscheiden.

Er orientiert sich an der behavioristischen Forschung, wenn er darlegt, wie wir Menschen Merkmale erkennen und beschreiben, die bei uns zu einer spezifischen Reaktion führen. Denken resultiert demnach aus dem Aufzeigen der Merkmale der Objekte, die spezifische Reaktionen auslösen. An Komplexität gewinnt dieser Prozess, indem neue Reaktionen auf alte aufbauen. Sie werden kombiniert mit Reaktionen aus anderen Handlungen, die herausgelöst werden. So führt eine Gruppe von Reizen zu bestimmten Reaktionen, die aus der Vergangenheit heraus eingeübt und automatisiert werden.¹⁵⁵

Im Rahmen eines Schulbeispiels führt er an, wie im Prozess unserer schulischen Laufbahn mit der rechten Hand geschrieben und das Schreiben so zur Gewohnheit wird. Die Reiz-Reaktions-Schemata sind uns in Fleisch und Blut übergegangen, sodass Schreiben in Zukunft in der Regel mit dem Führen eines Stiftes durch die rechte Hand auf dem Papier assoziiert wird.

Mead würde von einem ‚guten‘ Zeichenlehrer erwarten, seine Schüler hin und wieder mit der linken Hand zeichnen lassen wird, um die Gewohnheiten der rechten Hand zu unterbrechen. So wäre der menschlichen Intelligenz die Möglichkeit gegeben, sich selbst Reize aufzuzeigen, welche die Reaktion – in diesem Fall das Malen – in ihrer Vielfältigkeit erweitern. Er nennt dies ‚rationales Handeln‘, es sei dem Menschen vorbehalten. Wir können uns laut Mead selbst Reize aufzeigen, die eine komplexe Reaktion auslösen. Dabei bestimmen wir gewissermaßen die Reihenfolge dieser Reize sowie die Beschaffenheit der gesamten Reaktion.

„Der Mensch ist charakterisiert durch die Fähigkeit zur Analyse des Reizbereichs, die es ihm ermöglicht, einen Reiz anstelle eines anderen herauszugreifen und sich so die Reaktion zu bewahren, die zu diesem Reiz gehört, ihn aus anderen herauszuschälen und mit neuen Reizen zu kombinieren.“¹⁵⁶

155 Vgl. ebd.: S. 132 f.

156 Ebd.: S. 134

Es ist folglich uns Menschen möglich, in unsere Tätigkeiten gedanklich ‚hineinzugelangen‘, sie zu sezieren und zu selektieren, mit dem Ziel, die Reaktionen herauszulösen, welche auf bestimmte Reize erfolgen. Hierdurch können wir sie dann für neue Handlungen in Gebrauch nehmen. Wir sind nach Mead fähig, unsere Aufmerksamkeit auf spezifische Elemente zu lenken und dadurch die jeweils auftretende Reaktion zu isolieren. Ein analysiertes Element im Bereich der Reize wird aufmerksam betrachtet und ermöglicht die Kontrolle über die Reaktionen. Dementsprechend definiert Mead das Lernen, welches immer stattfindet: letztlich ein Zerlegen von komplizierten Tätigkeiten in relevante Elemente, die in anderer Form zu anderer Zeit wieder aufgegriffen werden können.

2.1.2 Die menschliche Geste

„Die Geste, so wie sie im Verhalten der menschlichen Gruppe entwickelt wurde, dient ganz eindeutig dazu, eben diese Elemente aufzuzeigen und sie somit in den Bereich willentlicher Aufmerksamkeit zu bringen. Natürlich besteht eine fundamentale Ähnlichkeit zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Aufmerksamkeit. Ein helles Licht, ein bestimmter Geruch kann einen Organismus völlig beherrschen und folglich jede andere Tätigkeit blockieren. Eine freiwillige Handlung hängt jedoch vom Hinweis auf ein bestimmtes Merkmal und somit vom Festhalten an der dazugehörigen Reaktion ab. Diese Analyse ist für das, was wir menschliche Intelligenz nennen, absolut notwendig, und sie wird durch die Sprache ermöglicht.“¹⁵⁷

Im Hinblick auf die Menschen, die im Zentrum meines Interesses stehen, ist auch die unfreiwillige Aufmerksamkeit zu erwähnen, da im speziellen Fall einer möglichen Limitierung der Lebenszeit durch eine schwere Erkrankung die unfreiwillige Aufmerksamkeit wirkmächtig werden kann.

Um der These meiner Untersuchung zu folgen, ist eine starke Beeinflussung durch die unfreiwillige Aufmerksamkeit anzunehmen. Ich werde noch einmal darauf zurückkommen, um in Meads Theoriekontext eine mögliche Antwort zu finden.

Zunächst: Was meint Mead mit der menschlichen Geste und welche Art der Verinnerlichung erfahren wir durch sie?

Er betont im menschlichen Zusammensein die vokale Geste, da diese uns Menschen auszeichne. Sie löst eine bestimmte Reaktion aus im Sinne eines Reizes, und zwar nicht nur in der Person, die wir ansprechen, sondern gleichermaßen in uns selbst. Wenn wir zum Beispiel einer gefährdeten Person etwas zurufen, um sie vor der Gefahr zu schützen, so versetzen wir uns selbst in die Haltung dieser Person, ohne selbst realiter in Gefahr zu sein. Spezifische Elemente der Haltung dieser Person werden in unserem Bewusstsein präsent, welche Mead als ‚Sinn‘ (im Sinne von Intelligibilität) beschreibt.

Körperlich kommt es zur Auswirkung auf das Zentralnervensystem. Es werden bestimmte ‚Stränge‘ erregt, die auch das tatsächliche Reagieren auslösen: Wenn nun laut Mead, eine Person ‚P‘ ein Theater betritt, so kann diese die isolierten verschiedenen Reaktionen in der optionalen Handlung einer Flucht bei einem Theaterbrand wieder aktivieren, wenn sie die Anzeigen für Fluchtwege liest.

Im Laufe des Lebens generiert sich eine Fülle von Reaktionen, die abgerufen werden und entsprechend modifizierte Handlung sinnvoll möglich machen. Die Geste bringt hierbei einen Prozess in Gang, durch welchen wir in uns eine Reaktion aktivieren, die ebenso in einem anderen Menschen ausgelöst werden könnte. Die Sprache in besonderer Weise als gesellschaftlicher Vorgang kann wiederum Reaktionen isolieren, diese innervieren sozusagen den menschlichen Organismus und nehmen im richtigen Moment Beziehung zu einem möglichen Reiz auf.

Die Körper-Geist-Ebene wird in diesem Kontext als ein und dieselbe Ebene mit verschiedenen Dimensionen beschrieben. So könnte eine akut traumatisch (mit-)erlebte Gefahr – um bei dem Theaterbeispiel von Mead zu bleiben – bei einem nächsten Theaterbesuch das dringende Bedürfnis hervorrufen, Notausgänge sicherzustellen, um Panik vorzubeugen.

2.1.3 Der generalisierte Andere und die Entwicklung des ‚Selbst‘

Mead postuliert Kommunikation als einen sozialen Prozess in der Naturgeschichte aus kooperativen Aktivitäten wie Sexualbeziehungen, Elternschaft oder auch Kampf. Ein Reiz

oder Stimulus löst in Form einer Handlung, welche auch die (vokale) Geste impliziert, eine Reaktion aus. Diese ist eingebettet in andere Reize und Reaktionen und führt wiederum zu sozialer Handlung, welche gleichzeitig auch wieder Geste (und somit initiierende Handlung) ist.

Kommunikation nach Mead bedarf jedoch auch eines ‚signifikanten Symbols‘, „solange die Geste in dem Individuum, von dem sie ausgeht, nicht die selbige Reaktion hervorruft, die sie bei den anderen auslöst“¹⁵⁸. Was ist damit gemeint?

Anhand der Sprachentwicklung kann nachempfunden werden, dass ein Säugling und Kleinkind *nicht* sich selbst in der gleichen Weise stimuliert, wie es die anderen bei ihm tun.

„Im Prozeß der Kommunikation ist das Individuum ‚ein anderer‘, bevor es selbst ist. Indem es sich selbst in der Rolle eines anderen anspricht, erfährt es sich als Selbst.“¹⁵⁹

Mit der (vokalen) Geste als Grundlage sind wir in der Lage, die Haltung anderer Menschen zu erfahren. Für die eigene Identität und die Ausbildung eines Selbstbildes spielt insbesondere die Haltung der Anderen gegenüber dem eigenen ‚Selbst‘ eine relevante Rolle.

Die Rolle des Anderen gegenüber sich selbst einzunehmen bedeutet, die Reaktion der Anderen auf das eigene Verhalten antizipieren zu können. Es finden zunächst als Kleinkind Rollenspiele statt, die im Heranwachsen als mentale Rollenspiele aufrechterhalten werden, indem die Reaktionen der Anderen auf uns selbst durchgespielt werden. Es kommt zu einer Steuerung des eigenen Verhaltens über die antizipierte Haltung des Anderen. Im Gegensatz oder besser in Erweiterung zum Rollenspiel wird beim Wettspiel die Haltung *aller* Beteiligten übernommen, um das eigene Handeln zu steuern. Da aber mehrere Haltungen der Anderen nicht gleichzeitig übernommen werden können, muss eine sogenannte ‚generalisierte Haltung der Anderen‘ ausgebildet werden. Mead hat diesbezüglich den Terminus des ‚generalisierten Anderen‘ generiert, eine Aggregation kongruenter Haltungen der Anderen. Sie ist unter anderem zentraler Bestandteil eines Wettspiels:

158 Mead, Georg Herbert: Philosophie der Sozialität; S. 120

159 Ebd.

„Das Individuum kann jetzt als ‚generalisierter Anderer‘ in der Einstellung der Gruppe oder Gemeinschaft zu sich selbst Stellung nehmen. Mit dieser Fähigkeit ist das Individuum gegenüber dem sozialen Ganzen, dem es zugehört, ein definitives ‚Selbst‘ geworden. Dies ist die gemeinsame Perspektive.“¹⁶⁰

Das ‚Selbst‘ sieht Mead hier als Grundvoraussetzung dafür an, Reize zu deuten und Handlungen ausführen zu können im Hinblick auf eine Interdependenz zwischen Subjekt und Objekt sowie dem Selbst und der Umwelt.

Was bedeutet nun eine ‚generalisierte Haltung‘ im Kontext einer Krebserkrankung?

Aus meiner Sicht ist Mead dahin gehend zu verstehen, die Angst der Anderen sei angstausslösend, da diese wahrgenommen werde, indem die Haltung der Anderen reflektiert wird. Die veränderten Haltungen der Anderen, die von der erkrankten Person wahrgenommen werden, konstituieren unweigerlich - zusätzlich zu den eigenen Erfahrungen mit der Erkrankung - ein krankes ‚Selbst‘.

2.1.4 Das ‚Selbst‘ im Sinne der sozialen Identität

In seiner Theorie der sozialen Identität unterscheidet Mead zwischen dem ‚Ich‘ (,I‘), dem ‚Mich‘ (,Me‘), und dem ‚Selbst‘ (,Self‘). Das ‚Ich‘ ist die Reaktion des Organismus auf die Haltung Anderer: Es arbeitet im Hintergrund und kann nicht bewusst wahrgenommen werden. Dies ist laut Mead der Hauptgrund dafür, dass man sich selbst nicht als Subjekt *sehen* kann.

„Aufgrund der Erkenntnis, dass die Identität im Bewußtsein nicht als ein ‚Ich‘ auftreten kann, sondern stets ein Objekt ist, d. h. ein ‚Mich‘, möchte ich eine Antwort auf die Frage vorschlagen, was es heißt, dass die Identität ein Objekt ist. Die erste Antwort könnte sein, daß ein Objekt stets ein Subjekt voraussetzt, mit anderen Worten, daß ein ‚Mich‘ ohne ein ‚Ich‘ undenkbar ist. Dem muss entgegnet werden, daß solch ein ‚Ich‘ eine Voraussetzung, niemals aber eine Vorstellung bewußter Erfahrung ist. Denn in dem Augenblick, in dem es vorgestellt wird, ist es in den Objektfall übergegangen und setzt, wenn man so will, ein ‚Ich‘ voraus, das beobachtet – aber

ein ‚Ich‘, das sich vor sich selbst nur offenbaren kann, indem es aufhört, das Subjekt zu sein, für das das Objekt ‚Mich‘ existiert.“¹⁶¹

Das ‚Mich‘ beschreibt Mead als die eigene Repräsentation der Haltung der Anderen gegenüber sich selbst. Je nachdem kann dies die Haltung eines Menschen oder die internalisierte Haltung der ‚generalisierten Anderen‘ sein. Das ‚Mich‘ repräsentiert die Erfahrungen, die wir im Laufe des Lebens machen und verinnerlichen insofern, als unsere Handlungen auf bestimmte Reaktionen stoßen.

„Wenn das ‚Ich‘ spricht, hört das ‚Mich‘ zu. Wenn das ‚Ich‘ zuschlägt, fühlt das ‚Mich‘ diesen Schlag.“¹⁶²

Über diese Reaktionen der Anderen sind wir in der Lage, als ‚Mich‘ zuzuhören und entsprechend im Kontext des Erlebten aus Sicht der Anderen zu reflektieren. Das ‚Selbst‘ ist bei Mead unsere gewonnene Identität. Bei den oben angesprochenen Rollen- und Wettspielen handelt es sich um selbstreflexive Prozesse, die zwischen dem ‚Ich‘ und dem ‚Mich‘ ablaufen und so das ‚Selbst‘ ausbilden. Eine ständige Flut an verschiedenen Perspektiven Anderer setzt die reflexiven Prozesse immer wieder aufs Neue in Gang, um eine Anpassung an die jeweilige Umwelt zu gewährleisten. Gelingt diese Anpassung im Sinne eines einheitlichen Selbstbildes, so ist eine stabile soziale Identität entstanden. Dass diese Stabilität bei Mead mit einer Art Stagnation einhergeht, würde ich verneinen. Nach meiner Lesart postuliert Mead ein Kontinuum, welches sich durchaus weiterentwickeln kann, jedoch immer als dieses ‚Selbst‘ identifizierbar ist und die Welt aus dieser Perspektive heraus wahrnimmt. Die ‚Erste-Person-Perspektive‘, wie sie in der Philosophie des Geistes diskutiert wird, wäre demnach bei Mead das Ergebnis eines sozialen Prozesses, denn als Säugling sei diese Perspektive noch nicht gegeben. Mead geht nicht explizit darauf ein, inwiefern eine Entwicklung abgeschlossen werden könnte, somit gehe ich von einem lebenslangen Prozess aus - als ‚Selbst‘.

Nun lässt sich fragen: Wenn nun Bewusstsein entsteht, da die eigene Lebenszeit knapp ist und es zu einer Unterbrechung der ‚normalen‘ Handlungen kommt – in welcher zeitlichen

161 Joas, Hans (Hrsg.): Georg Herbert Mead, Gesammelte Aufsätze, Band I; S. 141

162 Ebd.: S. 142

Abfolge würde es nach Mead zu welchen Reaktionen führen? Wie wären diese sodann in der Zeit verortet?

2.1.5 Dimension der Zeit

Laut Mead ist es das Zentralnervensystem, welches eine zeitliche Voraussicht ermöglicht, indem es eine Exploration von Alternativreaktionen im Hinblick auf die gegebenen Objekte ermöglicht. Noch bevor eine Handlung finalisiert wird, kann eine intelligente und überdachte Wahl getroffen werden, welche Reaktion letztendlich umgesetzt wird.

„Das Auftreten von Alternativmöglichkeiten zukünftiger Reaktionen bei der Bestimmung des gegenwärtigen Verhaltens gegenüber jeder Umweltsituation und ihre Rolle als ein Teil der Faktoren oder Voraussetzungen bei der Bestimmung des augenblicklichen Verhaltens durch den Mechanismus des Zentralnervensystems trennt intelligentes Verhalten sehr auffällig vom Reflex-, Instinkt- und Gewohnheitsverhalten – verzögerte Reaktion von unmittelbarer Reaktion.“¹⁶³

Besonders relevant ist diesbezüglich die Unterscheidung zwischen reflektiertem Verhalten und Gewohnheitsverhalten. Unter Gewohnheitsverhalten wird der alltägliche Ablauf verstanden, der ohne aufwendiges Nachdenken routiniert vor sich geht. Im Falle einer Handlungsunterbrechung jedoch muss das Zentralnervensystem anders verfahren, wird anders reflektiert und die Intelligenz dementsprechend herausgefordert. Spontanität ist gefragt im Zusammenspiel mit der Antizipation möglicher zukünftiger Geschehnisse.

„Unsere Vorstellungen über zukünftiges Verhalten sind unsere Tendenzen, verschiedene Alternativhandlungen im Hinblick auf die jeweilige Umweltsituation zu setzen – Tendenzen oder Haltungen, die in der Struktur des Zentralnervensystems vor der sichtbaren Reaktion auf diese Situation auftreten oder andeutungsweise angeregt werden können, die somit als bestimmende Faktoren in die Kontrolle oder Auswahl dieser sichtbaren Reaktionen eintreten können. Ideen sind im Unterschied zu Handlungen einfach das, was kein sichtbares Verhalten nach sich zieht; sie sind Möglichkeiten sichtbarer Reaktionen, die wir implizit im Zentralnervensystem prüfen und

163 Mead, Georg Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft; S. 138 f.

dann zugunsten jener zurückstellen, die wir tatsächlich ablaufen lassen. Der Prozeß des intelligenten Verhaltens ist im Grunde ein Prozeß der Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten; Intelligenz ist weitgehend eine Frage der Auswahl.“¹⁶⁴

Ohne die Verzögerung lässt sich demnach laut Mead kein intelligentes Verhalten erklären, da die Prozesse der Organisation und des inklusiven Überprüfungsverfahrens nicht gewährleistet wären, um eine intelligente Auswahl zu treffen.

Geht man nun von dem Gewohnheitsprinzip aus, dem wir in unserem Alltag anhaften, so funktioniert alles reibungslos und schnell, wenn alles so verläuft, wie wir das kennen. Ist jedoch eine Unterbrechung dieser Rituale *plötzlich* gegeben, so kommt es zu einer Verzögerung – und nun bestimmt die Intelligenz das Verhalten.

Diese Verzögerung ist somit nach Mead konstitutiv für Intelligenz! Sie ist in der Lage, die aktuelle Problemlage im Hinblick auf zukünftige Folgen hin mit dem Erfahrungswissen aus der Vergangenheit zu analysieren. Erinnerung und Vorausschau sind im Zusammenspiel maßgeblich und geben den Ausschlag für gegenwärtiges Verhalten.

„Intelligentes Verhalten ist der Prozeß, durch den eine Reaktion auf den Reiz der jeweiligen Situation in der Umwelt verzögert, organisiert und ausgewählt wird. Ermöglicht wird dieser Prozeß durch den Mechanismus des Zentralnervensystems, der es dem Einzelnen erlaubt, die Haltung des anderen gegenüber sich selbst einzunehmen und somit sich selbst zum Objekt zu werden. Das ist das wirkungsvollste Mittel zur Anpassung an die gesellschaftliche Umwelt, ja an die Umwelt überhaupt, das dem Einzelnen zur Verfügung steht.“¹⁶⁵

Die Handlungsunterbrechung wird im Folgenden explizit betrachtet.

164 Ebd.

165 Ebd.: S. 140

2.1.6 Die unterbrochene Handlung

Wir befinden uns auf einem Spaziergang – so lautet Meads Induktion in das Thema – und stehen plötzlich vor einer Kluft, die für uns nicht überwindbar ist. Eine derartig plötzliche Erfahrung lässt uns Aufmerksamkeiten entwickeln, die uns vorher nicht in den Sinn kamen.

Vor dem unerwarteten Auftauchen der Kluft waren wir lediglich auf unbewusste Weise mit dem Folgen eines Pfades befasst. Wir konnten dabei bewusst an etwas Anderes denken.

Mead zufolge wird durch das *Stehenbleiben und Innehalten der menschliche Geist freigesetzt*. Wie schon erwähnt, versteht er unter Geist die reflektive Intelligenz gekoppelt an die Fähigkeit, mögliche Folgen zu antizipieren.

Eine (vokale) Geste wird entwickelt, um Andere und sich selbst aufmerksam zu machen und dadurch die Kontrolle des eigenen Verhaltens zu gewährleisten. Diese Art von rationalem Verhalten ist Ausdruck eben der Freisetzung des Geistes – wie Mead es postuliert – unter Voraussetzung eines reflektiven Bezuges zur eigenen Identität sowie der Wirkungen eigener Gesten und Handlungen.

Vor der Klippe stehend sucht der Mensch – wie auch zunächst ein Hund es tun würde –, nach einer Möglichkeit, diese zu überwinden. Die menschlichen Fähigkeiten übersteigen dann jedoch sehr zügig die des Hundes:

„Der Mensch wird andere Objekte in seiner Umwelt sehen und andere Bilder in seiner Erfahrung auftreten lassen. Er sieht einen Baum, der als Brücke über den vor ihm befindlichen Graben dienen könnte. Er kann verschiedene mögliche Handlungen ausprobieren, die sich in einer solchen Situation anbieten, und sie sich mittels der von ihm verwendeten Symbole verdeutlichen. Er konditioniert nicht einfach bestimmte Reaktionen auf bestimmte Reize, sonst wäre er an diese gebunden. [...] Er erwägt alle möglichen Methoden, hinüberzukommen; er kann sie durch Symbole erfassen und zueinander in Beziehung setzen, um zu einer endgültigen Handlung zu gelangen.“¹⁶⁶

Um eine Handlung zu bewerkstelligen, sind wir Menschen auf unsere Erfahrung angewiesen. Es ist laut Mead durch die Verschmelzung aus Erfahrung und Reflexion die Tendenz, in welche Richtung die Handlung erfolgen wird, schon innerlich angelegt.

Es kommt zu einem inneren Satz wie: „Dort ist es schmal, dort kann ich hinüberspringen“¹⁶⁷, welcher herausgegriffen wird und den Menschen in Meads Beispiel zum Sprung (als mögliche Handlung) ansetzen lässt. Dieser Sprung beeinflusst sodann die weitere geistige Einstellung sowie darauffolgende Handlungen.

Dadurch, dass wir Menschen die Verschmelzung der komplexen menschlichen Fähigkeiten situativ derart verdichten können, gewinnen wir laut Mead eine dem *Menschen inhärente Freiheit*, welche insbesondere durch den Abbruch des Gewohnten freigesetzt wird. *Wir werden frei für Neues*. Hierbei sei erinnert an Kierkegaards Freiheit, insbesondere im ‚Augenblick des Wählens hinunter zu schauen in die Schlucht‘, wobei ich das Wählen durchaus als Handlung begreifen würde. Heideggers ‚Dasein‘ „als existierendes frei für bestimmte Möglichkeiten seiner selbst“¹⁶⁸ schließt daran an. Auch hier ist eben das Nichtergreifen der Möglichkeit als Handlung zu verstehen, welche Reflexion erfordert. Die Handlungsunterbrechung kann mit Heidegger weitergedacht werden, da Freiheit von dem ‚Man‘ eine Idee von Ungebundenheit an die bisherige konventionelle Lebensform ermöglicht.

Die Kluft, welche bei dem Spaziergang plötzlich auftaucht, ist laut Mead Auslöser der Handlungsunterbrechung, welche Konfusion auslöst.

Es kann nun mit Mead postuliert werden, existenzielle Ängste würden unsere menschliche Aufmerksamkeit maßgeblich in der Handlungskonzeption als innere (vokale) Geste beeinflussen. Am Beispiel des Spaziergängers werden Erfahrungswerte abgerufen, welche die Kluft als Bedrohung bzw. Herausforderung identifiziert.

167 Ebd.

168 Von Hermann, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): GA Bd.24 Heidegger, Martin: Die Grundprobleme der Phänomenologie; S. 191

In Analogie dazu ist bei einer Krebsdiagnose von einer massiven Beeinflussung durch ‚unfreiwillige Aufmerksamkeit‘ auszugehen, welche *hereinbricht* und *unterbricht*. Die Aufmerksamkeit ist auf einen wesentlichen Inhalt fokussiert: das Überleben! Hierdurch eröffnet sich eine Kluft zur bisherigen sozialen Identität.

Auch Mead spricht im Zusammenhang einer Handlungsunterbrechung von Freiheitsemergenz durch die Unterbrechung, da das Reservoir bisheriger Handlungsmuster erweitert wird, wodurch wiederum eine Entwicklung des ‚Selbst‘ erfolgt. Im Kontext einer malignen Erkrankung wird die Unterbrechung zunächst zwar als gewaltsam und bedrohlich wahrgenommen. Insbesondere, da diese mit akuter Angst vor dem eigenen Sterben einhergeht und zunächst (im Kontrast zum Postulat der Freiheitsemergenz) als totale Freiheitsbeschneidung empfunden wird. Andere Freiheiten tun sich jedoch auf – zunächst möglicherweise implizit.

2.2 Der theoretische Pragmatismus Martin Heideggers

Das Handeln wird bei Heidegger als initial und fundamental postuliert für eine Begründung anderer Sphären.

„Die Entschlossenheit stellt sich nicht erst, kenntnisnehmend, eine Situation vor, sondern hat sich schon in sie gestellt. Als entschlossenes *handelt* das Dasein schon. Wir vermeiden den Terminus „Handeln“ absichtlich. Denn einmal müsst er doch wieder so weit gefasst werden, daß die Aktivität auch die Passivität des Widerstandes umgreift. Zum Anderen legt er das daseinsontologische Mißverständnis nahe, als sei die Entschlossenheit ein besonderes Verhalten des praktischen Vermögens gegenüber einem theoretischen. Sorge aber als besorgende Fürsorge umfaßt das Sein des Daseins so ursprünglich und ganz, daß sie in der Scheidung von theoretischem und praktischem Verhalten je schon als Ganzes vorausgesetzt werden muß und aus diesen Vermögen nicht erst zusammengebaut werden kann mit Hilfe einer notwendig grundlosen, weil existenzial ungegründeten Dialektik.“¹⁶⁹

169 Heidegger, Martin: Sein und Zeit; S. 100 f.

Im Fall einer Patientin im psychoonkologischen Kontext könnte dies bedeuten, dass nicht das Bewusstsein initial konstitutiv sein muss für die veränderte Handlung. Heideggers pragmatische Ausrichtung lässt die Abfolge durchaus *vice versa* denken. Auch seine Bewusstseinsphänomene sind abgeleitete Handlungsphänomene, da schließlich das ‚In-der-Welt-Sein‘ und somit Handeln Vorbedingung für alles ist.

2.2.1 Das ‚In-der-Welt-Sein‘ des Daseins

Heidegger führt in ‚Sein und Zeit‘ den Begriff des Bewusstseins nicht an. Er postuliert das ‚Da‘ des ganz ‚Eigentümlichen‘ im Sinne der Subjektivität, welches dem individuellen Bewusstsein nahe ist. Zugleich ist seine Analyse ‚fundamental‘, als sie sich in der Durchführung selbst begründet, indem sie im ‚Da-Sein‘ *vollzogen* wird und das eigene Fundament freilegt im Vollzug des Aufdeckens der ‚*eigensten* Möglichkeiten‘.

Somit stellt Heidegger das ‚Dasein‘ *in* die Welt, in der es sich schon immer auf vertraute Weise befindet und mit ihr durch einen ‚umsichtigen Umgang‘ verbunden ist.

Der ‚umsichtige Umgang‘ umschifft die Problematik, Theorie und Praxis differenzieren zu müssen. Wie in dem obigen Zitat erkennbar wird, verwehrt sich Heidegger gegen die gängige Auffassung, in der Praxis würde das umgesetzt, was in der Theorie vorgefasst wurde. Im Gegensatz dazu postuliert er ein ‚Ganzes‘, das je schon vorausgesetzt werden muss und nicht dialektisch aufeinandertrifft. Die Begriffe der Theorie und der Praxis führen, so Heidegger, zu einer missverständlichen Hierarchisierung, sie könnten lediglich als spezielle Modi des heideggerschen Terminus des ‚umsichtigen Umgangs‘ gelesen werden.

Das Handeln geht demnach voraus insofern, als das ‚Dasein‘ handelt, indem es sich mit den Dingen im Modus des ‚In-der-Welt-Seins‘ beschäftigt. Im Fluss des ‚Tuns‘ gibt es sogenannte ‚Erkenntnismomente‘, worauf im Folgenden näher eingegangen wird.

Hinsichtlich des ‚Fundaments des Daseins‘ wird deutlich, dass es das initiale Handeln ist, auf welchem sich weitere Handlungsstränge aufbauen lassen, eingebettet in die Bewältigung des Alltags oder die Beschäftigung mit sich selbst im Kontext der menschlichen ‚Sorge‘. Selbstreflexion ermöglicht hierbei eine Reflexion der Handlung, die meist reibungslos im alltäglichen Umgang mit den Dingen der Welt orientiert an den normativen

Vorgaben der ‚Mitwelt‘, erfolgt. ‚Dasein‘ und Welt gehören zusammen, ‚Dasein‘ ist ad infinitum ‚In-der-Welt-Sein‘.

Die Reflexion des ‚Daseins‘ kann herausragen aus den ‚alltäglichen Bewandtnissen‘ im Modus des ‚Man‘ – wie in Kapitel 1 beschrieben – durch existenzielle Herausforderungen, die das alltägliche Handeln unterbrechen.

Die Handlungsunterbrechung hat Mead in dem Vorangegangenen als Freiheit betrachtet, eine Freiheit, aus dem immerwährend Gleichen auszubrechen.

Laut Heidegger gibt stets sehr viel mehr Möglichkeiten als die, welche wir realiter wahrnehmen und ergreifen – und diese Möglichkeiten stehen offen!

„Indem wir vieles nicht tun, mit vielem nicht umgehen, bleibt uns die Möglichkeit des Umgangs offen. Es hat mit dem, was wir derart auf sich beruhen lassen, insofern ‚seine Bewandtnis‘, als es für uns gerade darin von Belang ist, daß wir es mit ihm ‚bewenden lassen‘. Diese beiden Aspekte: daß etwas von Belang ist, sofern es mit ihm ‚sein Bewenden‘ hat, faßt Heidegger zusammen, indem er die Welt einen ‚Bewandtniszusammenhang‘ nennt. Als Bewandtniszusammenhang wiederum ist die Welt für uns ‚bedeutsam‘, und zwar darin, daß wir in ihr sein und dann auch handeln können. ‚Bewandtnis‘ und ‚Bedeutsamkeit‘ sind die Grundbestimmungen der Welt.“¹⁷⁰

Indem wir nun Möglichkeiten nicht aufgreifen, sie bewenden lassen, bleiben sie für uns in einer Unbestimmtheit. Wir können diese nicht mehr vollständig in unsere Aufmerksamkeit bringen, einfach aus dem Grunde, dass es zu viele sind, die unserer Wahrnehmung entweichen. Gerade diese Unbestimmtheit ist es bei Heidegger, welche den Freiraum unseres ‚Daseins‘ und somit auch unseres Handelns fundiert. Das Bestimmte ermöglicht somit das Unbestimmte, indem wir uns auf etwas fokussieren, grenzen wir unsere Wahrnehmung ein. Es tut sich zeitgleich ein unendlich großer Spielraum dessen auf, was wir nicht bestimmen

und ausdrücken können. Da uns als Konsequenz daraus die Welt als bestimmte und unbestimmte Welt begegnet bzw. nicht begegnet, sind wir als ‚In-der-Welt-Seiende‘ dementsprechend bestimmt und unbestimmt.

„Die Unbestimmtheit der Welt ist unsere eigene Unbestimmtheit, und da die Welt der Freiraum unseres Handelns ist, macht die Unbestimmtheit der Welt unsere Freiheit aus.“¹⁷¹

Was für Mead die Unterbrechung der routinierten Handlung ist, beschreibt Heidegger als die ‚Unbestimmtheit des Daseins‘ in der Welt. Beide Autoren, Mead und Heidegger, implizieren einen inhärenten Impetus der Freiheit, der im alltäglich handelnden Daseinsmodus schicksalhaft induziert wird.

2.2.2 Das ‚Sein‘ des ‚Daseins‘ als ‚Sorge‘

Im Sinne des Praktischen könnte nun die ‚Sorge‘, rein handlungstheoretisch begriffen als eine ‚Bekümmernis‘ oder ‚Besorgnis‘, im Konkreten verstanden werden, wenn bei einer Konstruktion des Begriffs der ‚Sorge‘ in ontischer Allgemeinheit verblieben würde, Wir wären immerwährend *um etwas* besorgt. Heidegger versteht ‚Sorge‘ jedoch insofern, als diese nicht durch wiederholt auftretende ontische Eigenschaften stimuliert und aktiviert werden muss, sondern apriorisch-ontologisch eine immer schon inhärente menschliche ‚Seinsverfassung‘ charakterisiert.

Nach Carl Friedrich Gethmanns Abhandlung über das ‚Dasein‘ ist dieses apriorische der ‚Sorge‘ einleuchtend, weil sie sich aus der Frage nach der bedingenden ‚Ganzheit‘ des transzendentalen Grundvollzuges des ‚In-der-Welt-Seins‘ ergeben hat.¹⁷²

Unser Leben als endliche Wesen ist davon bestimmt, diese ‚Ganzheit‘ zu erreichen, weil es – apriorisch – in uns angelegt ist, sie zu ersehnen (vgl. Kapitel 4). Die ‚Eigentlichkeit‘ als ‚Seinsmodus‘ ist ein *Erscheinungsbild* dieses ‚Ganzen‘.

171 Ebd.

172 Vgl. Gethmann, Carl Friedrich: Dasein: Erkennen und Handeln; S. 70ff

Heidegger beschreibt das Phänomen der ‚Sorge‘ als eine ‚transzendente Allgemeinheit‘¹⁷³.

„Die ‚Verallgemeinerung‘ ist eine *apriorisch – ontologische*. Sie meint nicht ständig auftretende ontische Eigenschaften, sondern eine je schon zugrundeliegende Seinsverfassung. Diese macht erst ontologisch möglich, daß dieses Seiende ontisch als cura angesprochen werden kann. Die existenziale Bedingung der Möglichkeit von ‚Lebenssorge‘ und ‚Hingabe‘ muß in einem ursprünglichen, das heißt ontologischen Sinne als Sorge begriffen werden. Die transzendente ‚Allgemeinheit‘ des Phänomens der Sorge und aller fundamentalen Existenzialien hat andererseits jene Weite, durch die der Boden vorgegeben wird, auf dem sich *jede* ontisch-weltanschauliche Daseinsauslegung bewegt, mag sie das Dasein als ‚Lebenssorge‘ und Not oder gegenteilig verstehen.“¹⁷⁴

Apriorische Strukturen sind grundlegend für Heideggers Ontologie, der ontische Begriff der ‚Sorge‘ meint hier in Abgrenzung dazu den aposteriorischen Vollzug. Sehr im Sinne des Pragmatischen leitet Heidegger aus dem ontischen ‚Sorgen‘ her, welches sich aus dem ‚Besorgen‘ herleitet, wobei durchaus alltägliche Ausführungen und Erledigungen gemeint sind, um Dinge „ins Reine zu bringen“¹⁷⁵ im Kontext des uneigentlichen ‚In-der-Welt-Seins‘.

Der Transfer von der ontischen Sorge hin zur ontologischen Terminologie wird über das ‚Besorgen‘ vorgenommen, das analog auch als ‚Befürchten‘ im Zuge einer charakteristischen Wendung verstanden werden kann: „Ich besorge, dass das Unternehmen mißlingt, ‚Besorgen‘ meint hier so etwas wie befürchten.“¹⁷⁶

Im ontologischen Gebrauch wird der Sinn von der klassischen ‚Lebenssorge‘ extrahiert, als Residuum verbleibt lediglich eine formale Struktur eines „es geht um ...“¹⁷⁷. Hierbei verdeutlicht Heidegger die Möglichkeit seiner selbst im Freisein für das ‚eigenste Seinkönnen‘, welches ontologisch besagt, seinem ‚Sein‘ je schon vorweg zu sein.

173 Vgl. Heidegger Martin: SZ; S. 199f

174 Ebd.: S. 199 f.

175 Ebd.: S. 57

176 Ebd.

177 Ebd.: S. 191

„Dasein ist immer schon ‚über sich hinaus‘, nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es *nicht* ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist. Diese Seinsstruktur des wesenhaften ‚es geht um...‘ fassen wir als das *Sich-vorweg-sein* des Daseins.“¹⁷⁸

Im Modus der ‚Eigentlichkeit‘ handelt das ‚Dasein‘ infolgedessen im Sinne des ‚Seins zum Seinkönnen‘ und diese Art des ‚Sorgens‘ ist es schließlich, welche über das alltägliche Handeln Bewusstsein evoziert.

2.2.3 Bewusstseinsphänomene als abgeleitete Handlungsphänomene

Heidegger zufolge sind Bewusstseinsphänomene abgeleitete Handlungsphänomene, auch wenn er diese beiden Termini nicht explizit benutzt. Analog zu § 15 „Das Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden“¹⁷⁹ handelt es sich bei dem sogenannten ‚Zeug‘ um innerweltlich Seiendes, dieses begegnet uns im *Umgang in der Welt*.

Gethmanns Lesart folgend ist der Begriff des ‚Umgangs‘ der zentrale Terminus des pragmatischen Programms bei Heidegger. Als grundlegendes und umfassendes Fundament dient dieser ‚Umgang‘ dazu, Erkenntnis herzuleiten. Heidegger bedient sich dabei einer ‚Hand-Metaphorik‘ (er beschreibt in erster Linie Umgangsweisen, die händisch ausgeführt werden, bzw. Zeug, das mit der Hand zur Ausführung kommt, also ‚handwerkliche‘ Vorgehensweisen) und unterstreicht hierdurch seine pragmatische Analytik in Abgrenzung zu der traditionellen ‚Auge-Metaphorik‘ in der philosophischen Tradition.

Gethmann argumentiert, der Begriff ‚Handeln‘ würde bei Heidegger deshalb zurückhaltend verwendet werden, weil herkömmliche Termini wie ‚Theorie‘ und ‚Praxis‘ historische Konnotationen heraufbeschwören könnten, welche die Gefahr eines ‚mentalistischen Soges‘ in sich beheimateten.¹⁸⁰

Ebenso würde Heidegger eine Dichotomie von Aktivität und Passivität zu vermeiden suchen, er unterscheide hingegen im Handlungskontext zwischen ‚Umgang‘ und ‚Umsicht‘:

178 Ebd.: S. 192

179 Ebd.: S. 16

180 Vgl. Gethmann, Carl Friedrich: *Dasein: Erkennen und Handeln*; S. 184ff

Die ‚Umsicht‘ stehe für das Erkennen. Sie sei ausgerichtet auf die Zweckhaftigkeit, das ‚Eingebettetsein in den Gesamtkontext‘ eines (handwerklich) Tätigen, der sein Tun – den ‚Umgang‘ mit der Welt – nicht ausdrücklich hinterfrage.

Das (handelnde bzw. handwerkliche) ‚Dasein‘ ‚west‘¹⁸¹ demgemäß analog Meads Exempel des Spaziergangs grundsätzlich eher selbstvergessen im Miteinander und im ‚umsichtigen Umgang‘ mit dem ‚innerweltlich Seienden‘.

2.2.4 Pragmata für die ‚Eigentlichkeit‘

Inwiefern kann nun Handlung dafür verantwortlich sein, dass sich die eigene Haltung zu uns selbst verändert?

Gethmann stellt Heideggers Konzeption zunächst der traditionellen Subjektphilosophie gegenüber, welche initial ein Subjekt als ein erkennendes Ich ‚setzt‘. Heidegger beziehe hierzu nicht schlicht Gegenposition, sondern führe eine Doppelstruktur von Selbstbezüglichkeit und Fremdbezüglichkeit ein, welche meines Erachtens an Meads Konzeption der Identität erinnert.

Die Pragmata der ‚Eigentlichkeit‘ werden bei Heidegger nicht in konkreter Weise vorgestellt, sondern werden den Handlungsweisen der ‚Uneigentlichkeit‘ gegenübergestellt:

„Die öffentliche Daseinsauslegung sagt: ‚man stirbt‘, weil damit jeder andere und man selbst sich einreden kann: je nicht gerade ich; denn dieses Man ist das *Niemand*. Das Sterben wird auf ein Vorkommnis nivelliert, das zwar das Dasein trifft, aber niemandem eigens zugehört. Wenn je dem Gerede die Zweideutigkeit eignet, dann dieser Rede vom Tode. Das Sterben, das wesenhaft unvertretbar das meine ist, wird in ein öffentlich vorkommendes Ereignis verkehrt, das dem Man begegnet. Die charakterisierte Rede spricht vom Tode als ständig vorkommendem ‚Fall‘. Sie gibt ihn aus als immer schon ‚Wirkliches‘ und verhüllt den Möglichkeitscharakter und in eins damit die zugehörigen Momente der Unbezüglichkeit und Unüberholbarkeit. [...] Das Man gibt Recht und steigert die *Versuchung*, das eigenste Sein zum Tode

181 Häufig wird bei Heidegger das Wort ‚Wesen‘ nicht als Substantiv, sondern als Verb gebraucht: ‚Das Sein west‘, hier gemäß der Bedeutung von ‚Das Sein ist‘.

sich zu verdecken. [...] Das Man besorgt dergestalt eine *ständige Beruhigung über den Tod*. [...] *Das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen*. [...] Was sich gemäß dem lautlosen Dekret des Man ‚gehört‘, ist die gleichgültige Ruhe gegenüber der ‚Tatsache‘, daß man stirbt. Die Ausbildung einer solchen ‚überlegen‘ Gleichgültigkeit *entfremdet* das Dasein seinem eigensten, unbezüglichen Sein können.“¹⁸²

In derart dichotomer Gegenüberstellung mit gleichzeitiger Interdependenz ist auch der ‚Entwurf‘ bei Heidegger zu betrachten im Sinne der Möglichkeit des ‚eentlichen Sich-Entwerfens‘ und des ‚Sich-Freihaltens‘ für ein ‚Nichtverlorengehen‘ in die einzelnen Möglichkeiten. Ähnlich argumentiert Heidegger hinsichtlich des ‚Geworfenseins‘, aus welchem wir uns selbst entwerfen können.

„Daß das Dasein entwirft, liegt auf der Linie des autonomen Subjekts; das Dasein ist jedoch nicht schlechthin autonom, weil es *als* entwerfendes durch *Geworfenheit* charakterisiert ist.“¹⁸³

Dieses Doppelverhältnis wird in der Sorgestruktur bei Heidegger deutlich, da wir handeln, sobald wir uns um etwas sorgen. Wären wir andererseits nicht auf etwas angewiesen, über das wir nicht verfügten, so müssten wir nicht handeln.

Die Grundstruktur des Menschen bei Heidegger ist die der ‚Sorge‘ im Kontext der Verflechtung von Mensch und Welt. Sein Terminus des ‚In-der-Welt-Seins‘ ist meines Erachtens durchaus vereinbar mit Meads ‚Selbst als soziale Identität‘. Der Moment der Selbstbeziehung bei Heidegger ist charakterisiert durch das ‚Gewissen‘, indem der Handelnde ‚aufmerkt‘ auf das, was er sich selbst im Handlungsverlauf auferlegt.

„Das Gewissen ist diejenige Einsichts-Instanz, durch die der Handelnde sich selbst als sich auf sich verpflichtend wahrnimmt.“¹⁸⁴

Das verlorene ‚Dasein‘ an das ‚Man‘ erhält nun die Möglichkeit, sich selbst zu finden.

182 Heidegger, Martin: SZ; S. 253f.

183 Gethmann, Carl Friedrich: Dasein: Erkennen und Handeln; S. 304

184 Ebd.: S. 307

„Das Gewissen gibt ‚etwas‘ zu verstehen, es *erschließt*. Aus dieser formalen Charakteristik entspringt die Anweisung, das Phänomen in die *Erschlossenheit* des Daseins zurückzunehmen. Diese Grundverfassung des Seienden, das wir selbst je sind, wird konstituiert durch Befindlichkeit, Verstehen, Verfallen und Rede. Die eindringlichere Analyse des Gewissens enthüllt es als *Ruf*. Das Rufen ist ein Modus der *Rede*. Der Gewissensruf hat den Charakter des *Anrufs* des Daseins auf sein eigenstes Selbstseinkönnen und das in der Weise des *Aufrufs* zum eigenen Schuldigsein.“¹⁸⁵

Heidegger akzentuiert, die existenziale Interpretation einer alltäglich-ontischen Auslegung von ‚Gewissen‘ liege fern, eine Analogie zur üblichen Auffassung von ‚Gewissen‘ soll vermieden werden.

Kommt es zu *Störungen und Unterbrechungen von alltäglichen Regelfällen*, so wird der Modus des Normalen verlassen und ein Aufruf gestartet an das ‚Man-Selbst‘ bezüglich des ‚eigensten Schuldigseins‘ sich selbst gegenüber und somit auch des ‚eigensten eigentlichen Seinkönnens‘ des ‚Daseins‘.

Schuld wird bei Heidegger wiederum nicht in erster Linie als Verschulden einer Tat verstanden, sondern resultiert aus der bei Heidegger postulierten Doppelstruktur des ‚geworfenen Entwurfes‘.

„Der Grundgedanke ist dabei, daß der Mensch zwar der Grund seines Handelns ist (und damit, in einer der beiden formalen Hinsichten von ‚Schuld‘, an seinen Handlungen schuld ist), andererseits aber nicht des Grundes mächtig ist, so daß ihm das souveräne Setzen des Grundes prinzipiell abgeht (er sich also die Selbst-Begründung schuldig bleibt, wobei die andere Hinsicht des formalen Schuldbegriffs zum Tragen kommt). Somit zeichnet den Menschen strukturell, vor jeder singulären Handlung, ‚Schuld‘ aus: Er ist einerseits Urheber seiner Handlungen, er ist aber andererseits nicht Urheber seiner selbst: ‚Das Dasein ist als solches schuldig‘ (SZ 285).“¹⁸⁶

185 Heidegger, Martin: SZ; S. 269

186 Gethmann, Carl Friedrich: Dasein: Erkennen und Handeln; S. 312

Dieses apriorische Schuldigsein disponiert den Menschen allerdings auch faktisch schuldig werden zu können. Ontologische Schuld prädisponiert zu moralischer Schuld.

Methodisch ist der ‚Ruf des Gewissens‘ einem möglichen Hören zuzuordnen, welches Gethmann zufolge ähnlich einem Aufruf zu interpretieren ist, ähnlich einem illokutionären Akt im Kontext der Sprechakttheorie¹⁸⁷. Das ‚Gewissen‘ vereint sozusagen den Sprecher mit dem Hörer, beide sind Eines, wie auch der Aufruf und das Hören an sich, denn im ‚Gewissen‘ wird das ‚Dasein‘ gerufen – von sich selbst. Der Inhalt des Aufrufes ist nicht als Wissensübermittlung zu verstehen. Wir Menschen verhalten uns demgemäß in Beziehung mit uns selbst, wie sich ein Sprecher und ein Hörer zueinander verhalten würden.

„Somit ist in der Tat gezeigt, daß nur ein Wesen, das zugleich Grund und Begründetes, zugleich Entwurf und Geworfenheit ist, sich selbst etwas schuldet und sich daher, bei Verfehlung gegenüber dieser Schuld, moralisch schuldig machen kann. Moralität ist ein spezifisches Phänomen für ein Wesen, dem seine Handlungen als Grund zurechenbar sind, das aber andererseits nicht Grund seiner selbst ist. Insoweit ist die Deduktion der Moralität aus der Schuld und dieser aus der fundamentalen Doppelstruktur der Subjektivität als gelungen zu betrachten.“¹⁸⁸

Kann nun mit Heidegger postuliert werden, der ‚Ruf des Gewissens‘ induziere die pragmatische Hinwendung zur ‚Eigentlichkeit‘? Wäre sodann das Hören des ‚Rufes‘ letztlich die Handlung, welche ‚Eigentlichkeit‘ möglich mache?

Es ist durchaus aus pragmatischer Perspektive davon auszugehen, ein ‚Ruf des Gewissens‘ könne innerhalb der Alltäglichkeit wahrgenommen werden oder nicht. Die ‚Handlungsunterbrechung‘ ist ergo *eine Chance*, zunächst Handlungen neu zu überprüfen und somit im Sinne Meads in eine neue Freiheit überzugehen. Bei Heidegger ist dieser Prozess dadurch charakterisiert, den Moment zu ergreifen, zu uns selbst zu erwachen, uns zu ‚vereinzeln‘ und den ‚Ruf des Gewissens‘ zu hören, indem unserem Spielraum des ‚Innerweltlichen‘ zugunsten der ‚Freiheit zum Tod‘ für Momente entsagt wird.

187 Der illokutionäre Akt wurde von John Austin in seiner Sprechakttheorie eingeführt und von John Searle weiterentwickelt. Im Sinne einer ‚performativen‘ Handlung wird hierbei von einer Handlung aufgrund einer sprachlichen Äußerung ausgegangen. Es werden Dinge mit Worten ‚getan‘.

188 Gethmann, Carl Friedrich: *Dasein: Erkennen und Handeln*; S. 313

Ebenso ist denkbar, der ‚Ruf des Gewissens‘ würde möglicherweise die Art des Sprechens im ‚Man‘ verändern, insofern, als die Beruhigung über den Tod nicht mehr funktioniert.

Um es mit dem Fallbeispiel am Beginn des Kapitels zu verdeutlichen: Es kann die Beruhigung des ‚man stirbt‘ nicht mehr aufrechterhalten werden, sondern das ‚ich sterbe‘ oder ‚Mama stirbt‘ bzw. ‚meine Frau stirbt‘ steht im Raum und geht jeden auf seine Weise an.

In meiner klinischen Praxis beobachte ich in Familien häufig veränderte Kommunikationsformen, geprägt durch die intensiven Momente der Angst, welche alle durchleben.

Nun bleibt sicher zu fragen, was nun genau prozessauslösend fungiert.

In einem Prozess im Sinne des Pragmatismus ist die ‚Initialzündung‘ immer schon beeinflusst durch die Verflochtenheit in die Vorbedingungen, die wiederum durch die davor beeinflusst sind. Ebenso verhält es sich mit dem ‚Dasein‘ bei Heidegger, dieses entwirft sich wie ein autonomes Subjekt, ist jedoch nicht autonom schlechthin, da es als ‚Entwerfendes‘ durch die ‚Geworfenheit‘ charakterisiert ist. Das ‚Dasein‘ wird als ursprüngliche ‚Ganzheit des Strukturganzen‘ verstanden, aus dem heraus es sich entwirft, um schließlich wieder dorthin zurückzugelangen - ‚ganzer‘.

2.3 Intentionalität pragmatisch betrachtet

2.3.1 Intentionalität als ‚Sorge‘

Auf die philosophische Fachwelt hat laut Gethmann das Erscheinen von ‚Sein und Zeit‘ schlagartige Wirkung, da Heidegger eine sogenannte ‚Vollform‘ dessen präsentiert, was schon im Diskurs der 1920er Jahre angeklungen war. Es ist die Hinwendung zum Pragmatismus der Lebenswelt welche die reine Bewusstseinsphilosophie ablöst, dahin gehend, dass die Handlungssphären als methodisches Fundament dienen. Gethmann schlägt den Begriff des ‚Sorgens‘ bei Heidegger als Nachfolgebegriff für den der ‚Intentionalität‘ vor

im Sinne von „Sorgen für und um etwas“¹⁸⁹ in Form einer Lebensweise. Diese Lebensweise bildet ‚Intentionalität‘ aus.

Heidegger schließt laut Gethmann an den Pragmatismus von Charles Sanders Peirce an, welcher die Bedeutungen der ‚habits‘ schon 40 Jahre vor ihm formulierte. Allerdings grenzt er sich von der evolutionistischen Herleitung der pragmatistischen Anthropologie ab und beschreibt seine Konzeption der ‚Sorge‘ als eine Möglichkeit, über die Interpretation des faktischen (Er-) Lebens in die Undurchsichtigkeit der eigenen Strukturen vorzudringen.

Die praktischen Lebensbezüge im menschlichen ‚Dasein‘ bilden die Basis zum Verständnis des eigenen ‚Seins‘ über die ‚Existenzialien‘, den ‚strukturbildenden Seinsweisen des Daseins‘, wovon die wichtigste die Angst ist.

Heidegger postuliert eine Bewegtheit, die das praktische Leben auszeichnet, welches letztlich bei dem ‚Zu-Besorgenden‘ stattfindet. Im Unterschied zu den Grundkategorien des Lebens, die uns Menschen innerhalb des faktischen Lebens zur Interpretation zwingen, bilden die ‚Existenzialien‘ eine Strukturmannigfaltigkeit, die Möglichkeit der Einheit des ‚Seins‘ in der ‚Vielheit des Seienden‘ durch das eigene ‚Seinsverständnis‘. Die ‚Sorge‘ steht hierbei für eine dynamische ‚Ganzheit‘ der Strukturmannigfaltigkeit und ist als das ‚Sein des Daseins‘ zu verstehen.

2.3.2 Dimensionen von Intentionalität bei Jan Slaby im Anschluss an Heidegger

„Wie Heidegger überzeugend zeigen konnte, wird in der Affektivität eine Person mit der unverrückbaren Faktizität konfrontiert, *dass sie zu sein hat* – und das jeweils anhand einer bestimmten weltlichen Situation, *in der* sie ihre Existenz vollziehen muss, also mit den ihr jeweils vorgegebenen Handlungsoptionen.“¹⁹⁰

Slaby greift Heideggers pragmatischen Ansatz auf und fügt eine affektive Komponente hinzu. Er postuliert zwei Dimensionen der Intentionalität, die im Anschluss vorgestellt werden. Beide Dimensionen werden von Slaby als propositional verfasst betrachtet, insofern,

189 Heidegger, Martin: Gesamtausgabe 61; S. 10 in Gethmann, Carl Friedrich: Dasein: Erkennen und Handeln; S. 272

190 Slaby, Jan: Gefühl und Weltbezug; S. 113

als wir Menschen unsere Umstände beschreiben und somit auf Sachverhalte bezogen sind. Analog der propositionalen Akte erfolgt eine Bezugnahme auf die uns umgebende Welt, welche zu einer inneren Aussage über die Welt zusammengefasst wird:

„Alles, was einer Person spürbar wiederfährt (was sie wahrnimmt, empfindet, erkennt etc.) ist potentiell für die ihr bevorstehende und durch sie zu vollziehende Existenz relevant. Der grundlegende Tatbestand, dass eine Person ihre Existenz in der erfahrbaren Welt zu vollziehen hat, ist demnach die Dimension, die sämtliche Erfahrungsgehalte aufnimmt und gleichsam zu verstehbaren Einheiten (Propositionen) verbindet.“¹⁹¹

Im Prozess des Widerfahrens muss sich dazu verhalten werden. Auch wenn es nicht zu expliziten Aufforderungen kommt, besteht dennoch ein naturgemäßer Imperativ im Kontext des Seins-in' und ,Verstehens-von' Welt.

2.3.2.1 Erste Dimension

Slaby betrachtet Intentionalität als das ‚Vorhandensein der personalen Perspektive‘ in der Tradition Brentanos. Es wird das ‚Personale‘ gewahrt in Bezug auf die Welt, den anderen Personen in der Welt und letztlich auf sich selbst.

Slaby hält das Verständnis der ‚Philosophie des Geistes‘, alle mentalen Zustände seien intentionale Zustände, für etwas problematisch, da er in Anschluss an Heidegger das Praktische für essenziell hält. Er modifiziert die ‚mentalistische Perspektive‘ in eine aktivistisch ausgerichtete ‚personale Perspektive in einer Welt‘¹⁹².

„Intentionalität wird damit nicht als eine Eigenschaft von etwas thematisiert, das auch noch unabhängig von dieser Intentionalität irgendwie als gegenständlich verstanden wird, und ebensowenig als eine Eigenschaft von Bewusstseinszuständen oder ‚Erlebnissen‘, die sich unabhängig vom Aspekt dieses Bezogenseins auf etwas individuieren ließen und somit als ein von der Intentionalität unabhängiger Träger derselben verständlich wären. Stattdessen wird Intentionalität verstanden als ein

191 Ebd.: S. 114

192 Slaby, Jan: Gefühl und Weltbezug; S. 111

umfassendes Sich-zu-etwas-verhalten. Intentionalität kann überhaupt nicht angemessen als eine Eigenschaft von etwas thematisiert, sondern muss als eine grundlegende Kategorie betrachtet werden: Personalität – die Existenzart der personalen Perspektive – ist selbst nichts anderes als Intentionalität, nichts anderes als tätiges Bezogensein auf Welt, sich selbst und die Anderen. [...] Die Rede von der Intentionalität von mentalen Zuständen im engeren Sinne erweist sich demnach als eine Abstraktion – grundlegend und primär intentional ist das gesamte tätige *Sein* einer Person in der Welt.“¹⁹³

Heidegger postuliert den Ursprung des ‚Seins‘ als dynamisch-prozesshafte Struktur, in der das ‚Sein‘ ‚west‘, also das Wesen des ‚Seins‘ dynamisch ausdrückt. Slaby schließt mit seiner Einschätzung des Wesens der Intentionalität an, denn diese ‚west‘ analog zu Heidegger *im ‚Sein‘*. Dieses konstituiert sich *in* der Welt über dessen Lebendigkeit, Bezogenheit und Verflochtenheit. Die ‚natürliche Einheit‘ dieses ‚Seins-in-der-Welt‘ ist nach Slaby in Anschluss an Heidegger das Tätigsein als vollziehende Existenz. Slaby schildert eine ‚engste Verzahnung‘ von diversen ‚Weisen‘ in Form von Tätigkeiten und Handlungen in der Welt, über welche sich der Weltbezug aus der personalen Perspektive wahrnehmen ließe:

„Zu jeder Person ‚gehört‘ ein Einflussbereich ihrer möglichen Tätigkeiten – Weisen, wie die Welt sein *kann*, wenn die Person es denn so will (und wenn nichts Ungevolles verhindernd dazwischenkommt). Das kann man auch so formulieren, dass eine Person die Wahrheitswerte einer ausgezeichneten (faktisch natürlich unüberschaubar großen, gleichwohl jedoch jederzeit beschränkten) Menge von Propositionen (mit-)kontrolliert.“¹⁹⁴

Slaby zufolge hätten wir Menschen einen gewissen Wirkungsbereich, um ‚Sein‘ zu können. In diesem beeinflussen wir weltliche Dinge über das Tun sowie abstrakte Inhalte über das Mentale und Emotionale.

Dieses Tätig-‚Sein‘ wird in Form von Sätzen, welche die Handlung beschreiben oder die Absicht einer Handlung kundtun, zur existenzialen ‚Manifestation‘. Nur so kann Existenz adäquat widergespiegelt werden. Handeln wir nicht, so handeln wir dennoch und geben

193 Ebd.: S. 111 f.

194 Ebd.: S. 113

diesem auch einen Namen, indem wir beispielsweise sagen, wir würden uns wie gelähmt fühlen, seien handlungsunfähig oder ausgebrannt.

Dementsprechend könnte sich die Weise der Existenz meines Erachtens durchaus bedeutend verändern, wenn Handlungen im hiesigen Kontext, die bisher in den ‚normalen‘ Wirkungsbereich des ‚Seins‘ gehörten, plötzlich als absurd wahrgenommen werden, bzw. wenn das gesamte bisherige Handlungsschema auf den Kopf gestellt wird. Eine Aussage im Sinne einer Proposition kann bis zu einem bestimmten Zeitpunkt als wahr gegolten haben und es plötzlich nicht mehr sein, da der von der Aussage intendierte Sachverhalt und die damit verbundenen Gedanken, somit das Gedachte nun anders gedacht werden. Die dazugehörigen Handlungen würden sodann nicht mehr in den bisherigen Kontext passen.

Dadurch, dass bei Slaby Intentionalität praktisch verstanden wird als Tätig-, ‚Sein‘ in der Welt, gehört zu jeder Person ein gewisser Einflussbereich seiner Tätigkeiten mit der Betonung darauf, wie interdependent die Tätigkeiten mit den tätigen Personen sind und wie massive Veränderungen im Tätigkeitsfeld die Personen den Modus des ‚In-der-Welt-Seins‘ torpedieren können.

2.3.2.2 Zweite Dimension

Slaby führt eine zweite Dimension der Intentionalität der personalen Perspektive an: die des Vorfindens der eigenen Person in einer Situation, welche uns zwingt zu handeln.

„Diese zweite Dimension des Weltbezuges der personalen Perspektive ist durch ein Zweifaches charakterisiert: erstens *ist* jede Situation trivialerweise *irgendwie*, ob es die Person selbst will oder nicht. Es handelt sich also um der handelnden Person *vorgegebene* Umstände, denen die Person in ihrem Tätigsein Rechnung tragen muss, da ihre Aktivitäten andernfalls misslingen würden. Zweitens, und noch fundamentaler, hat jede Situation, in der sich eine Person vorfindet, einen grundlegenden ‚Aufforderungscharakter‘: Die Person hat in einer gegebenen Situation zwar innerhalb gewisser Grenzen die Wahl bezüglich dessen, *was* sie tun wird, aber sie hat keine Wahl bezüglich dessen, *dass* sie überhaupt irgendetwas tun *muss*. Da

selbst bewusstes ‚Nichtstun‘ und sogar das Beenden der eigenen Existenz von der Person vollzogene Tätigkeiten sind, gilt: eine Person muss *immer* etwas tun.“¹⁹⁵

Im Anschluss daran kann an Watzlawicks Axiom ‚Man kann nicht nicht kommunizieren‘ erinnert sein.¹⁹⁶ Grundsätzlich sind wir Menschen demnach mit einer unverrückbaren Faktizität in der Welt konfrontiert und müssen uns damit auseinandersetzen. In gleicher Weise sind wir gezwungen, uns auch mit den Menschen, die uns umgeben, auseinanderzusetzen, sowie mit ihnen zu kommunizieren, indem wir uns zu ihnen verhalten, selbst dann, wenn wir Kommunikation verweigern. Gleichmaßen verhalten wir uns zu uns selbst, wenn wir alleine sind, wenn auch im Rahmen der inneren Repräsentation der uns umgebenden Welt.

„Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*.“¹⁹⁷

Die Faktizität besagt weiterhin, dieses ‚Sich-Vorfinden‘ in einer Situation sei sehr eng an Affektivität geknüpft ist (wie in Kapitel 1 gezeigt wurde). Dies resultiere nach Heidegger daraus, dass wir mit der Unabänderlichkeit der Faktizität verwoben sind: Es ist so und nicht anders. Der Mensch ist konfrontiert mit der Faktizität in der Welt, in der er existiert. Der menschlichen Existenz *obliegt*, *aktiv* durch die jeweils vorgegebenen Handlungsoptionen vollzogen werden.

Slaby greift Heideggers Konfrontation mit der Faktizität auf und ergänzt diese mit der expliziten Aufforderung zur Handlung im Kontext der ‚hedonistischen Valenz‘.

Durch Slabys ‚hedonistische Valenz‘ bekommt etwas Bedeutsamkeit, hat einen Wert oder eben nicht. Wenn nicht, fühlt es sich sinnlos und irrelevant an. Dieses *Anfühlen von etwas*

195 Ebd.: S. 113

196 Der Psychotherapeut und Konstruktivist Paul Watzlawick (1921 – 2007) stellte fünf Grundregeln, also pragmatische Axiome auf, welche die menschliche Kommunikation explizieren. Das Axiom, dass nicht nicht kommuniziert werden kann ist meines Erachtens das grundlegendste, denn es gibt keinen Spielraum außerhalb von Kommunikation, man entkommt ihr nicht, auch nicht in der Verweigerung. Somit *tut* jede Art von Kommunikation etwas.

197 Heidegger, Martin: SZ; S. 118

zieht eine affektgesteuerte Handlung nach sich. Affektivität ist infolgedessen das ‚Bewegungsprinzip der personalen Perspektive‘, es wird zwischen gut und schlecht unterschieden und demnach Motivation aktiviert oder reduziert.

„Weil affektive Zustände jeweils als positiv oder als negativ empfunden werden, *geht es uns* in Folge unserer Aktivitäten *irgendwie* – nämlich entweder gut oder schlecht. Und da die hedonistische Valenz in einem Registrieren dessen gründet, was sich hinsichtlich unserer Belange und Anliegen in der Welt tut, wie es um unsere Belange und Anliegen gerade ‚steht‘, sind wir in der Affektivität mit dem ‚Stand der Dinge‘ unserer Existenz und damit just mit dem, auf das es in unserer bevorstehenden Existenz zu reagieren gilt, konfrontiert.“¹⁹⁸

Wir ‚updaten‘ uns in gewisser Weise, wenn wir uns damit auseinandersetzen, wie es uns gerade ‚geht‘. Wir ziehen Schlüsse, wollen verändern oder unbedingt beibehalten. Unsere Belange, Anliegen und Gefühle werden überprüft, ob sie sich eher gut oder schlecht anfühlen. Auf diese Weise planen wir laut Slaby unser zukünftiges Verhalten mit dem Wissen der Erfahrung des bisherigen.

In Anschluss an Heideggers Postulat, der Existierende nehme ständig Anteil an der eigenen Existenz¹⁹⁹ bezeichnet Slaby den Menschen als ein „*animal emotionale*“²⁰⁰.

2.3.3 ‚Verhaltungen‘ bei Slaby

Slaby generiert den Terminus der ‚Verhaltungen‘:

„Ich wähle den Ausdruck ‚Verhaltung‘ als einen umfassenden Terminus, der neben gewöhnlichen Handlungen und Tätigkeiten (‚Verhalten‘) auch Einstellungen, Haltungen, ganze ‚Seinsweisen‘ und auch sonstige personale Merkmale, für welche Personen üblicherweise und mit guten Gründen verantwortlich gemacht werden (z. B. Aspekte ihres Auftretens, Aussehens, Fühlens, Denkens etc.) mit umfasst.

198 Slaby, Jan: Gefühl und Weltbezug; S. 114

199 Vgl. Slaby, Jan: Gefühl und Weltbezug, S. 15

200 Ebd.

Verhaltungen sind all das, was wir einer Person in einem emphatischen Sinne zuschreiben.“²⁰¹

„Verhaltungen“ werden bei Slaby oberbegrifflich eingeführt, um alle personalen und intentionalen Zustände im Kontext der praktisch-aktivistischen Wende zu beschreiben. Obwohl Gefühle von vielen Autoren als nicht gerichtet angesehen werden würden – wie etwa Körperempfindungen oder Stimmungen – implizieren „Verhaltungen“ Gefühle.

Der Mensch ist nicht handelnd, erkennend und im intellektuellen Verstehen ohne die affektive Bewertung sowie ohne dessen motivationale Wirkung, auch wenn sie passiv erfahren wird. Gefühle evaluieren, welche Bedeutung bestimmte Begebenheiten und Dinge für den jeweiligen Menschen haben. Hierbei ist die „personale Perspektive“ ein einheitlicher Handlungs- und Erfahrungszusammenhang in Abgrenzung zu einzelnen diskreten Zuständen oder Prozessen in zeitlicher Abfolge.

„Implizit wird also stets eine Ganzheit, also potentiell bereits die gesamte personale Perspektive angesetzt – diese ist der unverzichtbare Hintergrund für die Verständlichkeit einzelner Verhaltungen und Einstellungen der Person.“²⁰²

Wie bisher gezeigt wurde, ist „Ganzheit“ laut Heidegger zentral, da seines Erachtens nach dem „Ganzen“, dem „Telos“, gestrebt wird. Bei Heidegger reicht die „Sorgestruktur“ im alltäglichen „Dasein“ nicht aus, um das „Ganze“ zu finden, da wir in der „Sorge“ zu sehr in der „Uneigentlichkeit“ verhaftet sind.

„Ganzheit“ bei Slaby inkludiert die *gesamte personale Perspektive mit dem motivationalen Charakter des Affektiven*. Angesichts dessen kann nun behauptet werden, die Patientin würde im Fallbeispiel zu Beginn des Kapitels durch ihre eigenen Gefühle und die ihrer nahen Angehörigen affektiv stark auf ihre (antizipierte) Existenz reagieren.

Im Kontext des Pragmatismus betrachtet liegt nun die Herausforderung nach Mead in der Notwendigkeit, die Unterbrechung der gewohnten Strukturen wahrzunehmen. Ihm zufolge

201 Ebd.: S. 19FN

202 Ebd.: S. 116

würde durch ein Innehalten im Neuen und Ungewohnten – Heidegger zufolge im Unheimlichen und Ungewissen – Geist freigesetzt.

Nach Slaby haben die Gefühle, die damit einhergehen, *Aufforderungscharakter*, sie sind somit der zündende Funke. Die Familie der Patientin und die Patientin selbst wären folglich im Anschluss an Slaby gezwungen, sich zu der neuen Situation zu ‚ver-halten‘. Die ‚hedonische Valenz‘ zeige dabei an, wie es um die eigenen und familiären Belange und Anliegen stehe.

Um die Affektivität als Motor für Handlung näher zu betrachten, wird nun mit Peter Goldies ‚Theorie der gerichteten Gefühle‘ auf diese Dynamik eingegangen.

2.3.4 Goldies Theorie der ‚gerichteten Gefühle‘ aus der pragmatischen Perspektive betrachtet

Sind unsere Gefühle auf etwas in der Welt gerichtet, so sind sie nach Goldie auf bestimmte Gehalte gerichtet. Ein Gehalt kann auf vielfältige Weise zu Tage treten: Es könnte sich um einen Gegenstand oder einen Zustand handeln, um eine Krankheit, sowie deren Möglichkeit der Todesbedrohung (als Eigenschaft der Erkrankung). Es könnte aber auch eine Person, eine Handlung oder ein Ereignis sein. Gehalte können uns Schaden zufügen.

Wir fürchten uns vor Krankheiten, die uns schwächen oder eventuell sogar töten. Das gerichtete Gefühl ist hierbei die Angst. Ist das Objekt, welches uns bedroht, nicht abwehrbar, so kann sich die Angst vor der Bedrohung durch körperliche Symptome zeigen, die wiederum an sich als bedrohlich wahrgenommen werden können.²⁰³ Reaktive körperliche Anzeichen wie Gänsehaut, Errötung oder Verkrampfen des Magens sind zunächst spürbare Reaktionen auf etwas, können andererseits auch an sich beängstigend sein, wenn sie als Krankheitszeichen gedeutet werden. Das Objekt der Bedrohung muss somit nicht zwingend ‚objektiv‘ sichtbar sein.

203 Häufig berichten mir Patientinnen, sie würden den starken Impuls verspüren, vor dieser Situation wegzulaufen.

Goldie befürwortet, Objekte auch ‚Gehalt‘ zu nennen, wenn sie Objekte einer Emotion, eines Gefühls oder eines Gedankens sind, wobei er einräumt, diese Objekte nur bedingt propositional ausdrücken zu können.

Grundsätzlich haben ‚gerichtete Gefühle‘ eine *starke Dynamik*, welche *immer Handlung* nach sich zieht.

Was uns Menschen auszeichnet, ist ab einem bestimmten Alter die Möglichkeit der Reflexion unserer ‚gerichteten Gefühle‘, wenn auch oftmals verspätet oder unkonkret. Nach Goldie gibt es nicht notwendigerweise eine klare Trennlinie zwischen einer unreflektierten Verbindung mit der Außenwelt und einer bewussten Reflexion. Er postuliert durchaus Zwischentöne, mit mehr oder weniger Bewusstheit.

Ich erlebe in der klinischen Praxis beispielsweise, wie eine Situation des Sterbens mit verschiedenen ‚Gehalten‘ gefüllt sein kann: Das sterbende ‚Sein‘ kann für eine junge Mutter den ‚Gehalt‘ des ungewollten Abschieds von den Kindern haben (hier erlebe ich als Handlung eine starke Verzweiflung, die sich in Weinen, wütendem Schimpfen usw. ausdrückt) und gleichzeitig den ‚Gehalt‘ des gemeinsamen euphorischen Planens mit den Kindern (in der Verleugnung).²⁰⁴ Der ‚Gehalt‘ der Emotion ist dabei sehr verschieden, deshalb ist von meiner Seite darauf zu achten, auf den momentanen ‚Gehalt‘ entsprechend zu reagieren. Beide Formen der Angst vor dem eigenen Sterben – das Verzweifeln wie auch die Verleugnung – sind sehr dynamisch.

‚Gerichtete Gefühle‘ zu haben, bedeutet nach Goldie eben dies, nur mit Gefühlen. Im Gegensatz zu Gefühlen ist es seines Erachtens eher möglich, Gedanken zu lenken, je nachdem, wie eigensinnig und hartnäckig sie sind.

„In feeling towards, the imagination tends to be much more intractable than in thinking of; that is to say, the imagination tends to be less subject to the will – it tends actively to ‚run away with you‘. And it is, in part, because of this feature that the emotions are *passions*: your thoughts and feelings are not always as much under your control as you would want them to be. When you are afraid, your mind seems

204 In diesem Fall ist bei beiden Gehalten die Proposition richtig: „Die Mutter hat Angst“. Die Gehalte des ‚Seins‘ sind hier jeweils durch einen propositionalen Akt beschreibbar: „Die Mutter weint un-
aufhörlich“ oder „Die Mutter verleugnet, indem sie plant“.

almost to seek out, and return to, features, otherwise quite harmless, which are transformed into being dangerous.“²⁰⁵

Verschiedene Bedingungen bestimmen, wie eindringlich Eindrücke für uns sind und wie sensibel wir diesen Widerfahrnissen gegenüberreten. Goldie betont in diesem Zusammenhang die menschliche Individualität, welche determiniert, *wie* aufgefasst und bewertet wird.

Die menschliche Individualität ist dabei zeitlich nicht konsistent, sie kann von Moment zu Moment alterieren, insbesondere in der Art und Weise der Gerichtetheit. ‚Gehalte‘ fühlen sich zu verschiedenen Zeiten – oft bei gleicher Handlung – verschieden an. Er führt ein Beispiel von Michael Stockers Untersuchung ‚Psychic feelings‘ an:

„[H]aving fallen on the ice, the very same knowledge of (and wishes to avoid) the dangers of walking on the ice are ‚emotionally present‘ to me. They concern me to the point of my being afraid. Before the fall, I had only an intellectual appreciation of the very same dangers (and a rather pro-forma desire to avoid them). Then I only saw the dangers, now I also feel them.“²⁰⁶

In diesem ‚Davor‘ und ‚Danach‘ einer Handlung liegen verschiedene ‚Gehalte‘, denn es besteht ein essenzieller Unterschied in der Art und Weise, wie die Gefahren aufgefasst werden. Es wird auf verschiedene Weise an dieselbe Gefahr (Objekt) gedacht, der ‚Gehalt‘ ist nach der persönlichen Erfahrung des Sturzes völlig neu, wodurch wiederum das Objekt verändert wird. Das Eis wird in diesem Fall auf andere Weise – mit neuer emotionaler Relevanz – erfasst. Der ‚Gehalt‘ verschmilzt mit dem Objekt und wird emotional neu bewertet.

Goldie spricht hierbei nicht von einer Addition neuer Auffassungen, einer sogenannten ‚Add-on-Theorie‘, bei welcher zu den Gedanken die Gefühle zugerechnet werden, um so das gleiche Objekt anders zu erfassen, sondern:

205 Goldie, Peter: *The Emotions, A Philosophical Exploration*; S. 58

206 Stocker, Michael: *Psychic feelings*; S. 10 f. in Goldie, Peter: *Emotionen, Gefühle und Intentionalität*; in Slaby, Jan; Stephan, Achim; Walter, Henrik; Walter, Sven (Hrsg.): *Affektive Intentionalität*; S. 19

„... rather, the whole way of experiencing, or being conscious of the world is new.“²⁰⁷

Intentionalität und Phänomenologie sind in unauflöslicher Weise unzertrennlich. Die Phänomenologie durchzieht laut Goldie die Einstellung sowie den ‚Gehalt‘ und damit die darauf folgende Handlung!

Wird nach einem Sturz auf dem Eis aus der ‚Innenperspektive‘ Angst empfunden, so generiert sich ein neuer, phänomenaler Begriff von Angst. Die Angst wird plötzlich neu gespürt. Sie beeinflusst Gedanken und Handlung massiv, insbesondere im Falle einer neuen Begegnung mit dem Eis. Die Erfahrung füllt das Wissen mit dem entsprechenden ‚emotionalen Gehalt‘.

Auch andere mentale Fähigkeiten werden durch diese neuen Arten des Zugangs beeinflusst. Es werden gedankliche, bildliche und affektive Fähigkeiten erworben, welche das gesamte mentale Erleben involvieren und eine lebendige, dynamische Vorstellungskraft erzeugen.

Sind wir in der Lage, die gerichteten Gefühle (wie die Angst vor dem Eis) zu spüren, so entwickelt sich eine gewisse Immunität gegen nüchterne Überlegungen oder Beweisführungen, die eventuell von außen herangetragen werden. Das Gefühl der Angst ist sodann manifest und lässt sich nur schwer kognitiv erreichen, weil es sich dem Bewusstsein teilweise entzieht. Goldie erklärt auf diese Weise die Passivität des emotionalen Erlebens, das Ausgeliefertsein an die Emotion. Der Verstand kann meist nichts oder nur wenig dagegen setzen. Die dadurch neu erworbenen Handlungsmuster pflanzen sich über verschiedene Erlebensdimensionen hinaus fort.

Das Erlebnis auf dem Eis ist übertragbar auf den klinischen Fall der Diagnose nach dem malignen Knochenbruch der Patientin im Fallbeispiel: Die Wahrnehmung ihrer Existenz ist neu, da sie plötzlich die Bedrohung und das Ausmaß der Erkrankung durch ein überbordendes Gefühl der Angst als omnipräsent erlebt. Die bis dahin vollzogene Verdrängung (im

207 Goldie, Peter: *The Emotions*; S. 59 f.

Sinne von Handlung, welche viele weitere Handlungen nach sich zog) ist nicht mehr möglich. Die Gesamtheit der anderen Wahrnehmungen treten in den Hintergrund bzw. werden in Bezug dazu gesetzt.

Die existenzielle Bedrohung entwickelt in Anschluss an Goldie eine enorme Dynamik. Wie in Kapitel 1 beschrieben, unterscheidet Goldie zwischen dem andauernden und dem episodisch reflexiven Bewusstsein von Emotionen. Die Patientin ist im weiteren Verlauf ihrer Erkrankung starken emotionalen Schwankungen unterworfen. Viele ‚innere Vorgänge‘, wie sie sie nannte, konnte sie sich nicht erklären. Diese unbewusste Dynamik soll nun im Kontext der ‚Philosophie des Geistes‘ und der Neuroforschung näher betrachtet werden, da sie wiederum zu nicht bewusst nachvollziehbaren Handlungen führen kann.

2.4 Unbewusstes initiiert Handlung und Handlung stimuliert das Unbewusste

2.4.1 Das Unbewusste bei John R. Searle

Seit Sigmund Freud ist das Unbewusste als ‚innere Wirkmacht‘ durch sein ‚Strukturmodell‘²⁰⁸ in unser gedankliches Repertoire aufgenommen. Searle erzeugt eine anschauliche Vorstellung davon, wie der Begriff des Unbewussten im Kontext der ‚Philosophie des Geistes‘ in introspektiver Manier verstanden werden kann. Er postuliert im Zusammenhang mit dem Unbewussten ‚mentale Zustände‘.

Zunächst geht er den ‚mental Zuständen‘ nach, die im Hier und Jetzt nicht bewusst sind analog zum einführenden Fallbeispiel am Beginn dieses Kapitels. Die andauernde bzw. überdauernde Angst wird nicht als gerichtetes Gefühl wahrgenommen. Searle beschreibt seine Überzeugung (wobei er hier nicht expliziert, ob diese emotionalen Gehalt hat oder lediglich erlerntes Wissen ist), dass George Washington der erste Präsident der Vereinigten Staaten war, als eine andauernde Überzeugung. Selbst im Tiefschlaf wäre er dieser Überzeugung, wie auch wenn er in bewusstem Zustand an andere Dinge denke. Nur sei ihm

208 Im Rahmen seines ‚Strukturmodells‘ unterscheidet Freud das ‚Es‘, das ‚Ich‘ und das ‚Über-Ich‘. Das ‚Es‘ wirkt als Lustprinzip, das ‚Ich‘ als Realitätsprinzip und das ‚Über-Ich‘ als das Prinzip der Moral. Bahnbrechend war zu seiner Zeit die Erkenntnis, dass das ‚Es‘ als unbewusst wirkendes Lustprinzip mit starkem Wunsch nach Triebbefriedigung eine signifikante Auswirkung auf das psychische Erleben hat.

diese Überzeugung nicht in jedem Augenblick bewusst. Searles erste – wie er behauptet unproblematische – Erklärung lautet demzufolge: In jedem von uns ist eine Struktur angelegt, die es zustande bringt, einen bewussten Gedanken hervorzubringen, würden wir danach gefragt werden. Diese Struktur wird über deren Wirkungsmöglichkeit identifiziert, der entsprechenden Handlung, nicht über ihre intrinsischen neurobiologischen Eigenschaften. Freud nennt diese Struktur ‚das Vorbewusste‘.

Insbesondere postuliert Searle diese Art der Identifikation bei Freuds Abwehrmechanismus der ‚Verdrängung‘. Sind die Inhalte erst einmal in das Unbewusste verdrängt, können sie eine Dynamik entwickeln, die sich in Handlung ausdrückt, aber (zunächst) nicht kausal zugeordnet werden kann.

Die Familienmitglieder der Patientin aus dem Fallbeispiel beschrieben die Mutter während der Jahre der Verdrängung als überraschend unberechenbar.

Die Familie war aus diesem Grunde trotz der Angst sie zu verlieren, erleichtert, als endlich eine Erklärung für die seltsamen Verhaltensweisen der Mutter gefunden werden konnte. Die nächsten letzten verbleibenden Lebensjahre konnten sie das Verhalten der Mutter wieder besser nachvollziehen.

Sigmund Freud ist im Kontext der Abwehrmechanismen²⁰⁹ (im Sinne von Handlungsalteration wie bei der ‚Verdrängung‘) und deren Wirkung auf das menschliche Verhalten von einer starken Dynamik des Unbewussten überzeugt.

Searle postuliert eine dritte Art von unbewussten mentalen Zuständen: das ‚tiefe Unbewusste‘. Lernt ein Kind eine Sprache, so kann es sich – obwohl aktiv handelnd – nicht

209 Mentzos, Stavros: Abwehr; in: Mertens, W.: Schlüsselbegriffe der Psychoanalyse, S. 191 ff.: „Abwehrmechanismen, ein inzwischen zur Alltagssprache gehörender Begriff, der aus der Psychoanalyse stammt und die Mechanismen des Ich bezeichnet, den Triebansprüchen und -wünschen des Es entgegenzutreten. Abwehrmechanismen sind im psychoanalytischen Sinn unbewußt ablaufende Operationen, in denen Informationen verarbeitet und vom Bewußtsein ferngehalten werden, um das psychische Gleichgewicht zu erhalten. Diese unbewußt und automatisiert ablaufenden Mechanismen, z. B. Identifizierung, Intellektualisierung, Konversion, Projektion, Regression, Sublimierung, Verdrängung, Verleugnung, sind also zielgerichtet und dienen homöostatischen Zwecken, also dazu, die durch Signaleffekte wie Angst, Scham oder Schuld ausgelöste Unlust abzuwehren bzw. unlustvolle Affekte zu vermeiden. Werden diese Verhaltensweisen zunächst willentlich aufgebaut, so erfolgt diese Abwehr schließlich automatisiert.“

bewusst machen, was es gerade tut. Ihm fehlt der Gehalt eines bewussten intentionalen Zustandes, denn es passiert ‚einfach so‘.

Zwar wird in der Kognitionswissenschaft davon ausgegangen, unbewusst würde eine Art von Reglement angewandt werden, jedoch kann dieses nicht in das Bewusstsein transferiert werden, auch später in einem höheren Alter nicht. Es muss somit davon ausgegangen werden, dass es tiefe unbewusste Prozesse des Lernens und der Entwicklung gibt, die nicht erklärbar sind. Zu diesen tiefen unbewussten Zuständen subsumiert Searle die unbewussten neurobiologischen Phänomene. Hierzu kann meines Erachtens Wissen in jeder Form, also implizit und explizit subsumiert werden, welches Handlungskompetenzen generiert.

Searle schreibt den ersten beiden Formen, dem ‚Vorbewussten‘ und der ‚Verdrängung‘, eine neurobiologische Struktur zu, die es möglich macht, die Dynamiken in eine bewusste Form zu transferieren, welche entsprechend Handlung auslöst.

Wenn diese Zustände jedoch unbewusst bleiben, auf welchem Wege induzieren sie dann menschliches Verhalten? Sind neurobiologische Strukturen in der Lage, Bewusstsein zu verursachen und Handlung zu erzeugen, so sind sie laut Searle auch in der Lage, Handlung hervorzubringen, ohne Bewusstsein zu verursachen. Wie die kausale Wirksamkeit als unbewusste neurologische Struktur funktioniert, kann Searle jedoch nicht erklären. Er tastet sich über eine Wahrnehmungsbeschreibung aus eigener Erfahrung heran:

„Ich hatte mal ein gebrochenes Handgelenk. Diese Verletzung bereitete mir tagsüber recht viele Schmerzen, und der Schmerz nahm zu, wenn ich nicht auf die Bewegung achtete, die ich mit meinem Arm machte. Ich bemerkte eine interessante Tatsache während des Schlafs. Ich schlief ganz tief, so daß ich überhaupt keine Schmerzen spürte, und doch bewegte sich mein Körper nachts so, daß er die Verletzung schützte. Wie sollen wir so einen Fall beschreiben? Sollten wir sagen, daß ich während des Schlafens einen unbewußten Schmerz hatte und daß mein unbewußter Schmerz bewirkt hat, daß ich mich auf eine Weise verhalten habe, die den Schmerz nicht schlimmer gemacht hat? Oder sollten wir sagen, daß ich, während ich tief

schief, überhaupt keine Schmerzen hatte und daß die zugrundeliegende Neurobiologie, die in der Lage war, den Schmerz in einer bewußten Form zu verursachen, kausal derart auf mich einwirkte, daß ich jede Schmerzreizung vermied?“²¹⁰

Das ist letztendlich einerlei, laut Searle! Maßgeblich ist seines Erachtens folgende Analogie: Ein neurobiologisch verursachter Schmerz in bewusstem Zustand induziert Schonhaltung, er induziert diese auch unbewusst *ohne* den gespürten Schmerz (aufgrund von Schmerzgedächtnis). Ausgehend von diesem Fall generalisiert Searle Verhalten bzw. Handlung aufgrund von dynamisch verdrängtem Unbewusstem:

„Der Handelnde ist sich keiner Motivation bewußt, wenn das dynamische Unbewußte aktiv ist. Dennoch gibt es eine neurobiologische Struktur, die verursachen kann, daß die Motivation als Teil seiner bewußten Gedanken auftreten kann, und die ebenfalls ein zu der Motivation passendes Verhalten verursachen kann.“²¹¹

Die bewussten Gedanken, die Searle hier anführt, werden also unbewusst induziert, wobei nicht klar ist, warum sie uns in *dieser* Art lenken. Sie sind der bewussten Reflexion nicht zugänglich, oder aber es gibt gute Gründe, sich die Motivationen nicht bewusst machen zu wollen.

Searle postuliert in diesem Kontext einen Existenzmodus, welcher im Sinne einer Ontologie der unbewussten Motivation besteht, von einer neurobiologischen Struktur geleitet. Das Verhalten, welches darauf folgt, passt sodann zu der bewussten Motivation, die wiederum durch die unbewusste ausgelöst wurde.

Er geht somit hinsichtlich dem ‚Vorbewussten‘ und der ‚Verdrängung‘ davon aus, dass *eben die* neurobiologischen Prozesse, welche bewusste Zustände verursachen können, *auch* Handlung induzieren können.

210 Searle, John R.: Geist; S. 255 f.

211 Ebd.: S. 256

Wäre dies der Fall, könnte im Umkehrfall Handlung auch bewusste bzw. unbewusste Prozesse in Gang setzen? Ohne metaphysische Hintergründe bekräftigt Searle kausale Prozesse, die – so logisch sie bei ihm beschrieben werden – meines Erachtens ebenso zirkulär gedacht werden könnten.

Wenn nun die Patientin aus dem Beispiel zu Beginn des Kapitels ihre täglichen Handlungen verändern würde, so könnten unbewusste Prozesse ähnlich derer wirksam werden, wie Searle sie im Schlaf bezüglich Georg Washingtons Präsidentschaft anführt. Auch sie persistieren im unbewussten Schlafmodus.

Sicherlich ist die Situation komplexer und insbesondere mit der Bedrohung der eigenen Existenz hochemotional. Dennoch: Die Grundüberzeugung, eine gesunde Frau zu sein, ist bei der Patientin im bewussten Wachzustand nicht mehr gegeben, somit ist die Bedrohung auch im Unbewussten verankert (sie zeigt sich häufig durch Alpträume und diffuse Ängste) und könnte demgemäß Handlung generieren. Die Struktur der Überzeugung kann unbewusst bleiben, sie könnte jedoch auch fluktuierend in das Bewusstsein drängen.

Einen tiefen mentalen unbewussten Zustand negiert Searle, ihn gibt es seines Erachtens nicht. Dieser sei entweder den nicht-bewussten neurologischen Prozessen zuzuordnen (die wiedergegeben werden können, wenn sie bewusst werden), oder es handle sich eben um bewusste neurologische Prozesse. Als mentaler Zustand könne dieser tiefe unbewusste Zustand nicht bezeichnet werden, solange er nicht optional zu einem bewussten werden könne. Nur wenn dies optional der Fall sein *könnte*, kommt es zu dem von ihm postulierten ‚Verbindungsprinzip‘: Ein Prinzip der Verbundenheit zwischen Unbewusstem und Bewusstem.

„Ich vertrete die These, daß wir einen unbewußten mentalen Zustand nur als Zustand verstehen sollten, der bewußt werden kann, auch wenn er hier und jetzt noch nicht bewußt ist. Wenn wir einem Handelnden einen solchen Zustand zuschreiben, dann beschreiben wir einen Gehirnmechanismus nicht aufgrund seiner neuronalen, biologischen Eigenschaften, sondern aufgrund seines Vermögens, bewußte Zustände und Verhalten zu verursachen.“²¹²

Searle hält es für inkohärent, von unbewussten Geisteszuständen zu sprechen, um unser Verhalten kausal erklären zu können. Sie müssten sich zumindest bewusst denken lassen, ansonsten ordnet er sie den ‚nicht bewussten‘ Vorgängen zu.²¹³

Hinsichtlich der Schwierigkeit einer kausalen Herleitung unbewusster Vorgänge schließe ich mich Searle an. Unweigerlich ist meines Erachtens ein metaphysisches Denken in diesem Kontext bei dem derzeitigen Stand der Forschung der einzig mögliche Weg, weiterzudenken. Die Psychoanalyse C. G. Jungs²¹⁴ beschreibt das sogenannte ‚kollektive Unbewusste‘, welches mir an dieser Stelle erwähnenswert erscheint, denn C. G. Jung führt ähnliche introspektive Beispiele an.

Die Bestimmung kausaler Vorgänge soll hier jedoch weiterhin verfolgt werden. Für Searle ist die Neurobiologie in Auseinandersetzung mit der Philosophie des Geistes von hoher Relevanz. Aus meiner Sicht verfolgt er eine Art ‚Pragmatismus‘ durch das praktische Einbeziehen neurobiologischer Phänomene.

2.4.2 Unbewusstes aus Sicht der Hirnforschung

2.4.2.1 Gerhard Roth in Auseinandersetzung mit Freud

Unbewusste Vorgänge sind nach Freud im Gegensatz zu den bewussten nicht durch sprachliche Äußerungen mitteilbar und deshalb auch nicht eindeutig verifizierbar. Ihre Konsequenzen sind nicht logisch abzuleiten und deshalb auch strittiger.

Laut Gerhard Roth²¹⁵ können bildgebende Verfahren tätige Neuronetze lokalisieren, welche unbewusste Vorgänge aufzeigen. Eines der bekanntesten Experimente ist das sogenannte

213 Vgl. Searle, John R.: Geist, Sprache und Gesellschaft; S. 107

214 Carl Gustav Jung – ein Schüler Sigmund Freuds – hat den Ausdruck ‚kollektiv‘ gewählt, weil dieses Unbewusste nicht individueller Natur ist, wie seines Erachtens die oberflächliche Schicht des Unbewussten, sondern weil es allgemeiner Natur ist. Die Inhalte und Verhaltensweisen des ‚kollektiven Unbewussten‘ stellen das *Wesen der Seele* aller Menschen dar. Diese Inhalte sind die sogenannten ‚Archetypen‘, welche bei Jung Ausdruck sind für urtümliche Typen, er meint damit seit Alters her vorhandene allgemeine Bilder. Sie drücken sich in alten Stammeslehren, in Mythen und Märchen aus und sind psychische Inhalte, die noch *keiner* bewussten Bearbeitung unterworfen waren. Jung bezeichnet sie als ‚unmittelbare seelische Gegebenheiten‘.

215 Roth ist zeitgenössischer Philosoph und Neurobiologe.

„Libet-Experiment“ – benannt nach Benjamin Libet²¹⁶ – welches zeigen kann, dass „das Gehirn“ schon vor einer bewussten Entscheidung sozusagen vorbewusst entschieden hat.

Roth sieht Freuds große Leistung in der systematischen Thematisierung des Unbewussten. Im Gegensatz zum „autonomen Ich“ des Rationalismus und der klassischen europäischen Philosophie sieht sich bei Freud das „Ich“ ziemlich engmaschig eingebunden in ein Netzwerk von Einflüssen aus dem Bereich des Unbewussten – dem „Es“ – und zugleich aus dem realen Umfeld mit den gängigen Moralvorstellungen – dem „Über-Ich“.

Schon im ersten Kapitel ist die Suche nach dem „Ich“ im Sinne eines „Selbst“ von Bedeutung. Im Zusammenhang mit dem Unbewussten soll diese Thematik noch einmal betrachtet werden. Roth postuliert, hinsichtlich des denkenden „Ich“ sei Descartes ein fundamentaler Fehler unterlaufen. Dem denkenden „Ich“ fehle der Träger dessen. Ein „Ich denke“ schließe noch lange kein „Ich“ als Entität ein, welches denke. Es verlaufe der Versuch, das „Ich“ dabei herauszufinden, gerne im Sande, würden wir „Ich denke“ oder „Ich handle“ sagen. Roth fragt, ob für uns immer so klar sei, ob *wir* es schließlich seien, die handeln, und *wer* wir dabei seien, wenn wir handeln, wo also genau unsere Handlungsimpulse herkommen.

Bezüglich der Patientin aus dem einführenden Beispiel war es in der Tat ein wichtiger Teil unserer gemeinsamen therapeutischen Arbeit herauszufinden, warum und vor allem wer (in ihr) für sie in der Weise gehandelt hat, wie sie es schließlich tat. Insbesondere, weil sie ihr Leid so lange verschwiegen hatte und somit eine noch heilversprechende Behandlung (unbewusst) ausgeschlagen hatte. Sie erzählte von prägenden Kindheitstraumata und „inneren

216 Benjamin Libet (1916–2007) war ein amerikanischer Physiologe, der durch sein sogenanntes „Libet-Experiment“ bekannt wurde: „Im Jahr 1979 machte der amerikanische Physiologe Benjamin Libet eine Entdeckung, die Natur- und Geisteswissenschaftler in Aufruhr versetzte. Er maß die Aktivität des Gehirns vor und während der motorischen Reaktion eines Menschen und stellte Erstaunliches fest: Schon bevor die Entscheidung zur Ausführung einer Bewegung ins Bewusstsein dringt, wird diese im motorischen Kortex vorbereitet. Libet folgerte, die Handlungen eines Individuums wären nicht auf dessen Willen zurückführbar, doch obwohl bald heftige Kritik an der Durchführung des Experiments geübt wurde, konnten die Zweifel an der Willensfreiheit bis heute nicht zerstreut werden.“ (Sprenger, Caroline; Gevorkian, Jeanne: „Hirngespinnst Willensfreiheit“, in: www.spektrum.de/alias/r-hauptkategorie/hirngespinnst-willensfreiheit/968930; Zugriff am 22.03.2016)

Anteilen‘ die autonom Handlungen initiiert bzw. verhindert hatten, auch wenn diese Traumata und ‚inneren Anteile‘ ihrem Leben bzw. ihr als Person zugehörten.²¹⁷ Sie spürte diesbezüglich eine autonome Kraft in sich.

Diese Problematik könnte mit Humes ‚Bündel-Theorie‘²¹⁸ des ‚Ich‘ vereinbar sein. Hierbei subsumiert ein Bündel von Bewusstseinszuständen kindliche Erlebnisse, welche sodann eine Scheininstanz des ‚Ich‘ bilden. Diese können situativ abgerufen werden.

Roth schließt insoweit an Hume an, als es auch ihm zufolge nicht das klar definierte ‚Ich‘ gibt, sondern eben ein Bündel von verschiedenen ‚Ich-Zuständen‘, die je nachdem in verschiedenen Teilen des Gehirns funktional angesiedelt sind. In der Introspektion erleben wir nach Roth, dass wir aus „ganz unterschiedlichen Teil-Zuständen bestehen, die sich innerhalb unseres Erlebnisstroms in wechselnder Weise zusammensetzen“²¹⁹.

Im Anschluss an die psychologische und neuropsychologische Forschung postuliert er demzufolge verschiedene ‚Ichs‘: Das ‚Körper-Ich‘, welches besonders vordergründig ist, wenn wir Schmerzen verspüren oder lustvoll sind, das ‚Verortungs-Ich‘, das uns Gewissheit über unsere örtliche Lokalisation gibt, und schließlich das ‚perspektivische Ich‘, welches uns als ‚mittig‘ erleben lässt, als Zentrum unserer Gedanken und Handlungen. Es gibt laut Roth darüber hinaus noch viele weitere ‚Ichs‘, und ‚Unter-Ichs‘, die jeweils im Gehirn lokalisiert und an Tätigkeiten verschiedener Areale gebunden sind.

„Zusammengebunden werden die unterschiedlichen Zustände offenbar in unserem Arbeitsgedächtnis. Wie dies genau geschieht, ist nicht bekannt. Es ist uns aber jetzt klar, warum es vergeblich ist, nach einem *Träger* des Ich zu suchen und warum den genannten Philosophen (die ja alle kluge Menschen waren) das Ich letztlich ‚inhaltsleer‘ vorkam. Die unterschiedlichen Ich-Empfindungen verbinden sich *gegenseitig*,

217 Es ist schwierig, diese Dynamiken beim Namen zu nennen. Als sie mir davon erzählte, fiel es ihr schwer, diese zu benennen. Ähnlich ist es nun für mich, sie zu beschreiben. In der therapeutischen Kommunikation kommt es dabei häufig zu einer Art impliziten Verstehens, einem ‚Verstehen zwischen den Zeilen‘.

218 Vgl. Kapitel 1

219 Roth, Gerhard: Aus Sicht des Gehirns; S. 142

sozusagen selbstorganisierend, und es gibt keine eigenständige, übergeordnete Instanz, die verbindet.“²²⁰

Um einer möglichen Metamorphose bei einer existenziellen Erkrankung durch Handlung auf die Spur zu kommen, ist es nun relevant, welche Rolle das Unbewusste bei Handlung spielen könnte und vor allem inwiefern diese verschiedenen ‚Ichs‘ durch das Unbewusste beeinflusst, verleitet oder gehemmt werden könnten.

Wenn nun nach Libet das Gehirn schon vor der bewussten Entscheidung, zu handeln, entscheidet, kann es dann sein, dass unbewusste Prozesse durch die Bedrohung der eigenen Existenz entsprechend Handlungen alterieren ‚lassen‘?

2.4.2.2 Die Phänomenologie des Unbewussten bei Gerhard Roth

Im Gegensatz zu Freud, der das Unbewusste in erster Linie mit den Triebstrukturen gleichsetzt, geht die heutige Forschung im Rahmen der Neurobiologie von einem weit größeren Spektrum des Unbewussten aus:

„Zum Unbewussten im weiteren Sinne gehören (1) vorbewusste Inhalte von Wahrnehmungsvorgängen; (2) unterschwellige (subliminale) Wahrnehmungen; (3) Wahrnehmungsinhalte außerhalb des Fokus unserer Aufmerksamkeit; (4) alle perzeptiven, kognitiven und emotionalen Prozesse, die im Gehirn des Fötus, des Säuglings und des Kleinkindes vor Ausreifung des assoziativen Cortex ablaufen; (5) Inhalte des deklarativen Gedächtnisses, die ins Unbewusste abgesunken sind (‚vergessen‘ wurden) und unter günstigen Bedingungen wieder bewusst gemacht werden können; (6) konsolidierte Inhalte des prozeduralen Gedächtnisses; (7) Inhalte des emotionalen Gedächtnisses, welche die Grundstruktur unseres Charakters und unserer Persönlichkeit bestimmen.“²²¹

220 Ebd.

221 Ebd.: S. 143

Um auf die Lokalisierung dieser Vorgänge zurückzukommen, sind laut Roth nur diejenigen bewusst, die mit einer Aktivität des assoziativen Cortex verbunden sind.²²² All die Vorgänge, welche im Gehirn anders lokalisiert sind, bleiben unbewusst (ganz im Gegensatz zu Searles Postulat, sie müssten zumindest potenziell bewusst werden können), auch wenn sie eine hohe Wichtigkeit besitzen und auf den Cortex wirken. Es gibt zudem Areale in der Großhirnrinde, die nach dem neuesten Stand des Wissens nicht bewusstseinsfähig sind. Ist die assoziative Großhirnrinde nicht aktiv, so sind alle Vorgänge unbewusst.

Roth rekurriert wie Searle hinsichtlich des Vorbewussten zunächst auf Freud insoweit, als wir gewisse Vorkommnisse nicht ausdrücklich wahrnehmen und Erinnerungen nicht immer bewusst vorliegen. Es ist nach hirnpfysiologischen Erkenntnissen sogar ein riesiger Pool an diesem Vorbewussten vorhanden, mit welchem unser Bewusstsein vollkommen überfordert wäre, wäre es kontinuierlich präsent. Das Vorbewusste ist laut Roth sehr schnell abrufbar im Gegensatz zu verdrängten Inhalten. In den verschiedenen Lebenskontexten bildet das Vorbewusste sozusagen die Rahmung dessen, was wir bewusst wahrnehmen und wie wir bewusst handeln. Es gibt uns das Gefühl des ‚Vertrautseins‘ in den verschiedenen Lebenslagen.

Neue Situationen sind signifikant mehr auf das Bewusstsein angewiesen. Es strengt uns deshalb erheblich an, wenn wir neuen Situationen ausgesetzt sind und uns bewusst orientieren müssen – ganz im Sinne der Handlungsunterbrechung bei Mead. Es fehlen unter-schwellige Wahrnehmungen, welche Automatismen initialisieren und so Kapazität für das Wesentliche bereitstellen. Alles muss bewusst sinnlich aufgenommen und gesteuert werden. Zugleich wird eine breite Palette von Eindrücken außerhalb des Fokus unserer fokussierten Aufmerksamkeit Schritt für Schritt neu abgespeichert, bis wir uns schließlich wieder gut zurechtfinden und weniger bewussten Aufwand betreiben müssen.

An dieser Stelle zeigt sich die Relevanz der Thematik für diese Arbeit: Was geschieht, wenn eine existenzielle Herausforderung derart Lebensumstände verändert? Inwiefern werden neue vorbewusste Strukturen angelegt? Kann sich ein Mensch wieder vertraut fühlen in

222 Vgl. Roth, Gerhard: Fühlen, Denken, Handeln; S. 127

seinen Strukturen? Wäre es möglich, dass die Voraussicht eines nahen Todes viele der unmittelbar bereitliegenden Erinnerungen und vertrauten Strukturen kontinuierlich neu definiert?

Wie im Beispiel zu Beginn des Kapitels beschrieben, konnte die Patientin ihrer Familie nicht erklären, warum sie so lange schwieg und keine Behandlung in Anspruch nahm.

Dem Unbewussten, so Roth, sind konsolidierte Inhalte des ‚prozeduralen Gedächtnisses‘ inhärent. Dinge, die wir üben, insbesondere Bewegungsabläufe werden demgemäß getätigt, ohne bewusst darüber nachdenken zu müssen. Wir verfügen über ein enormes Reservoir an gewohnten (Bewegungs-)Abläufen, das jederzeit aufgestockt werden kann.

Roth bezieht dieses Reservoir zwar in erster Linie auf funktionale Zusammenhänge, im Zuge einer ‚posttraumatischen Belastungsstörung‘ könnten jedoch auch Erklärungen gefunden werden, wie Traumata konsolidiert werden und somit zu einer verzögerten Symptomatik von Alterationen führen.²²³ Es ist hierbei nach Roth von einem emotionalen Ge-

223 Die posttraumatische Belastungsstörung (PTBS) ist eine mögliche Folge eines traumatischen Erlebnisses. Nach der internationalen Klassifikation psychischer Störungen wird die Dissoziation bzw. die somatoforme Form der Konversionsstörung folgenderweise definiert:

„Diese entsteht als eine verzögerte oder protrahierte Reaktion auf ein belastendes Ereignis oder eine Situation kürzerer oder längerer Dauer, mit außergewöhnlicher Bedrohung oder katastrophenartigem Ausmaß, die bei fast jedem eine tiefe Verzweiflung hervorrufen würde. Prädisponierende Faktoren wie bestimmte, z. B. zwanghafte oder asthenische Persönlichkeitszüge oder neurotische Krankheiten in der Vorgeschichte können die Schwelle für die Entwicklung dieses Syndroms senken und seinen Verlauf erschweren, aber die letztgenannten Faktoren sind weder notwendig noch ausreichend, um das Auftreten der Störung zu erklären. Typische Merkmale sind das wiederholte Erleben des Traumas in sich aufdrängenden Erinnerungen (Nachhallerinnerungen, Flashbacks), Träumen oder Alpträumen, die vor dem Hintergrund eines andauernden Gefühls von Betäubtsein und emotionaler Stumpfheit auftreten. Ferner finden sich Gleichgültigkeit gegenüber anderen Menschen, Teilnahmslosigkeit der Umgebung gegenüber, Freudlosigkeit sowie Vermeidung von Aktivitäten und Situationen, die Erinnerungen an das Trauma wachrufen könnten. Meist tritt ein Zustand von vegetativer Übererregtheit mit Vigilanzsteigerung, einer übermäßigen Schreckhaftigkeit und Schlafstörung auf. Angst und Depression sind häufig mit den genannten Symptomen und Merkmalen assoziiert und Suizidgedanken sind nicht selten. Der Beginn folgt dem Trauma mit einer Latenz, die wenige Wochen bis Monate dauern kann. Der Verlauf ist wechselhaft, in der Mehrzahl der Fälle kann jedoch eine Heilung erwartet werden. In wenigen Fällen nimmt die Störung über viele Jahre einen chronischen Verlauf und geht dann in eine andauernde Persönlichkeitsänderung (F62.0) über.“ (ICD- 10-GM- 2015; F43.1, in: www.icd-code.de/icd/code/F43.1.html; Zugriff am 03.03.2016)

gedächtnis auszugehen, welches die Grundstruktur unseres Charakters und unserer Persönlichkeit konstituiert. Ebenso gespeist von den perzeptiven, kognitiven sowie emotionalen Prozessen, die vor Ausreifung des assoziativen Cortex ablaufen.

Der Automatismus, das prozedurale Gedächtnis sowie das emotionale Gedächtnis sind meines Erachtens nicht isoliert zu verstehen, sie gehen ineinander über und verstärken sich gegenseitig, sodass Handlung zirkulär betrachtet induziert werden kann durch Inhalte des prozeduralen Gedächtnisses im Zusammenspiel mit unbewussten frühkindlichen Erfahrungen.

Diese zirkulären Prozesse sind mit Roth denkbar als eine Möglichkeit der geistigen Entwicklung, die in Erwartung des nahen Todes aufgrund hoher emotionaler Aktivität mit stärkerer Intensität einhergehen kann. Die Entwicklung ist nicht zwingend eine konstruktive, da analog einer posttraumatischen Belastungsstörung sicherlich auch in einer derartig emotionalen Überforderung frühkindlich induzierte Gedächtnisschemata und dementsprechende Handlungen destruktiv beeinflussen können (wie im obigen Beispiel deutlich wurde).

Um der Komplexität der menschlichen Psyche bzw. des Selbst gerecht zu werden, sind konstruktive und destruktive Mechanismen zu gleichen Teilen und zu gleicher Zeit im Verhalten und retrospektiv im therapeutischen Gespräch beobachtbar.

2.5 Reflexion: Kann nun von ‚Ganzwerden‘ durch unbewusst induziertes Handeln ausgegangen werden?

Bei meinen therapeutischen Sitzungen höre ich häufig, die Patientinnen würden sich seit der Erkrankung stärker von ihrer eigenen Intuition leiten lassen. Alltäglicher Ärger berühre sie nicht mehr wie davor, da sie ein anderes, intensiveres Gefühl zu sich selbst entwickelt hätten. Sie schildern einen stabileren Kern, der sich nach außen hin kohärenter und klarer positioniert. Gleichzeitig existiere ein vulnerablerer Kern, der beschützt werden will. Die Bedrohung der Erkrankung lasse die eigene Verletzlichkeit klarer spüren. Diese Zentrierung auf die eigenen Ressourcen, wie auch auf die eigene Verletzlichkeit sei vor der Erkrankung nicht in der Weise relevant, da die Funktionalität der Alltagsbewältigung mehr im Vorder-

grund stand. Alltägliche Handlungen werden nach der Erkrankung zum einen aus logistischen Gründen wegen der Behandlung, zum anderen aus intrinsischer Intention verändert. Häufig berichten mir Patientinnen, sie könnten nun nicht mehr in der Weise arbeiten gehen, wie sie es vor der Erkrankung taten. Sie seien nicht mehr bereit, ihre Lebenszeit weiterhin so (fremd-)determinieren zu lassen. Andere getrauen sich im privaten Bereich Entscheidungen zu treffen, die zuvor lange aufgeschoben wurden.

Bindungen zu Verwandten und Freunden werden oftmals neu erlebt wie in dem Fall der Patientin zu Beginn des Kapitels. Sie konnte manche Freundschaften nicht weiterführen, andere wurden intensiviert. Dabei sprach sie von ‚Klarheit‘, die sie vor der Erkrankung so nicht kannte im Sinne von Intuition oder Bauchgefühl, dem sie nun vertrauen konnte. Neben Phasen von Angst und Trauer, die sie sicherlich in ihren letzten beiden Lebensjahren begleitete, da sie durch das Fortschreiten der Erkrankung die Begrenzung ihrer Lebenszeit wusste und spürte, kehrte dennoch eine innere Ruhe ein. Sie sprach von einer besonderen Kraft, die sie nun begleite und ihr Leben ‚reich mache‘. Kurz vor ihrem Tod war sie voller Dankbarkeit und beschrieb die zwei Jahre nach dem Hereinbrechen der Erkrankung durch den malignen Knochenbruch als ihre traurigsten und gleichzeitig die schönsten weil sie sich selbst so ‚nahe kam‘, wie sie sagte.

Entsprechend meiner Erfahrung ist das Postulat Meads, es würde ‚Bewusstsein entstehen‘, wenn die alltägliche Routine unterbrochen wird, sehr konstruktiv. Das ‚Ich‘ wird zum Objekt, es wird von dem ‚Mich‘ reflektiert. Der Blick auf das ‚Ich‘ in der Welt wird ein anderer, *ein weiterer*. Eine Emergenz von Bewusstsein ist somit denkbar.

Heidegger postuliert analog zu Meads Interaktion zwischen dem ‚Ich‘ (,I‘) und dem ‚Mich‘ (,Me‘) den ‚Ruf des Gewissens‘ als einen Anruf zu sich selbst. Einen vergleichbaren Grundsatz denkt Searle mit seinem ‚Verbindungsprinzip‘.

Hinsichtlich eines ‚Ganzwerdens *im* Leben‘ sieht Heidegger die Verwirklichung – wie gezeigt werden konnte – nicht darin, den Sinnhorizont außerhalb des ‚Daseins‘ festzumachen. Vielmehr wird Sinn evoziert durch die Weise, *wie* sich der Mensch zu *seinem* Leben verhält.

3. ‚Leibliche‘ Zeitlichkeit

These: Die ‚Leiblichkeit‘ induziert ‚eigenstes‘ Sterben

Bei Gesundheit und ohne nennenswerte körperliche Gebrechen, wird der Körper wenig bewusst wahrgenommen, sondern über das Funktionale definiert. Das Wissen über den eigenen Körper korreliert mit dem ‚leiblichen‘ Empfinden. Eine existenzielle Erkrankung, welche ‚leiblich‘ spürbar wird, verändert die Art der wechselseitigen Einwirkung aufeinander.

Ein paradigmatischer Satz aus meinem Arbeitsalltag bei Diagnosestellung:

„Ich *fühle* mich total gesund und fit ... vor einer Woche war ich es auch noch, bevor ich diesen Knoten in der Brust tastete ... und jetzt *soll* ich todkrank sein?“

Dieses Zitat aus meiner klinischen Praxis macht deutlich, wie sehr sich leibliches Empfinden davon unterscheiden kann, was über den eigenen Körper berichtet wird. Dieser Widerspruch macht es häufig schwer, zu verstehen, wie gefährdet die Physiologie des eigenen Körpers ist, denn das ‚leibliche Empfinden‘ ist dem häufig konträr, zumindest zu Beginn der Erkrankung. Da passt etwas nicht mehr zusammen.

Es entsteht eine Dynamik, welche das ‚Sein-in-der-Welt‘ in besonderer Weise herausfordert.

3.1 Das ‚Leibliche‘ bei Heidegger

3.1.1 Der Vorwurf der Auslassung

Es bietet sich in diesem Kapitel an, weitere Werke Heideggers zu betrachten, um seine Herangehensweise an den Körper und im Speziellen an die ‚Leiblichkeit‘ zu explorieren. Ich schließe mich Patrick Baur und Kevin Aho dahin gehend an, dass es durchaus eine Annäherung seiner Seite an dieses Thema gibt, wenn auch zunächst eher implizit. Das Schweigen zum Thema ‚Leiblichkeit‘ in Heideggers Hauptwerk ‚Sein und Zeit‘, wurde von philosophischen Kollegen vornehmlich als Abwehr der Thematik gedeutet. Wie Patrick Baur zu

Heideggers Verteidigung einräumt, hat Heidegger zunächst eine hohe Meinung vom Schweigen:

„Er favorisiert es nicht nur gegenüber dem ‚Gerede‘, sondern bezeichnet es an anderer Stelle als eine ‚andere wesenhafte Möglichkeit des Redens‘. Heideggers Schweigen zur Thematik wird hier also aufgefasst als eine spezifische Form des anderen Ausdrucks – es hat die Funktion, auf die enorme Schwierigkeit der Frage nach der Leiblichkeit hinzuweisen.“²²⁴

In ‚Sein und Zeit‘ wird die ‚Leiblichkeit‘ lediglich sechs Zeilen lang ausdrücklich erwähnt, wie Jean Paul Sartre vorwurfsvoll bemerkt. Heidegger äußert sich später dazu, indem er eingesteht, zu jener Zeit nicht mehr zu sagen gehabt zu haben, da das ‚Leibliche‘ für ihn nun mal „das Schwierigste“²²⁵ sei. Er wirft Sartre im Gegenzug vor, er verharre zu sehr in der dualistischen Sichtweise der cartesianischen Tradition. Den Körper als objektives, materielles und somit messbares Ding zu begreifen, liege ihm fern.²²⁶ Laut Kevin Aho argumentiert Heidegger, seine französischen Kollegen wiesen sprachliche Mängel auf, um auch die *phänomenologische Perzeption* des Körpers als leibliche anzuführen, anstatt – wie sie es täten – den Körper ausschließlich als physikalische Präsenz darzustellen.

Heidegger schweigt also nicht generell über das Thema des Leibes. In späteren Untersuchungen zum Begriff der Stimmungen wird die ‚Leiblichkeit‘ durchaus thematisiert. Eine wichtige Äußerung scheint mir in diesem Kontext zu sein, eine Stimmung könne den Menschen in seine Leiblichkeit einsperren wie in ein Gefängnis.²²⁷ Ebenso könne Erleichterung oder Leichtigkeit über die eigenen körperlichen Grenzen hinaus schwingen und die Verbundenheit mit der Welt erlebbar machen.²²⁸

224 Baur, Patrick: Phänomenologie der Gebärden; S. 16

225 Boss Medard (Hrsg.): Martin Heidegger, Zollikoner Seminare: S. 192

226 Vgl. Aho, Kevin A.: Heideggers Neglect of the Body; S. 16 f.

227 Vgl. Heidegger, Martin: Grundfragen der Philosophie, Ausgewählte ‚Probleme‘ der ‚Logik‘; GA 45; S. 154

228 Ebd.

3.1.2 Der Leib im ‚Dasein‘

Heideggers Zögerlichkeit gegenüber einer expliziten Leibthematisierung wird deutlich in einer Marburger Sommervorlesung vom Jahr 1925, noch vor ‚Sein und Zeit‘. Er legt in dieser dar, das ‚Dasein‘ sei kein Kompositum aus drei verschiedenen Elementen, wie Leib, Seele und Geist, da es per se nicht zusammengesetzt sei. Zwar räumt er laut Baur ein, dass diese Trias im Kontext bestimmter Untersuchungen lösbar sei, das ‚Dasein‘ dennoch nicht als eine Summe dreier Teilaspekte zu betrachten ist. Insbesondere die Betrachtung des Menschen als ein ‚animal rationale‘ lehnt er aus den genannten Gründen ab.

„Damit weist Heidegger hier als erste den Leib betreffende Denkbewegung schlechthin die Tradition eines Menschenbildes zurück, welches diesen als Gesamtheit aus ‚Leib‘, ‚Seele‘, ‚Geist‘ sah – womit er sich mit dieser Trias implizit auch gegen die über Jahrhunderte dominante Dualitätsvorstellung des Menschen als eines Leib-Seele-Wesens richtet. Sie wird in der Prolegomena-Vorlesung geradezu als ein Hindernis für die noch zu entwickelnde Ontologie des Daseins betrachtet.“²²⁹

Ich beurteile übereinstimmend mit Baur das Zögern Heideggers hinsichtlich der Explizierung von ‚Leiblichkeit‘ als nachvollziehbar, um nicht in die vorgebahnte Spur traditioneller Sichtweisen zu gelangen. Heidegger grenzt sich klar von Platons Position ab, welcher Seele und Leib trennt und Erstere dem Göttlichen, Zweitere dem Irdischen zuschreibt.²³⁰ Wenn – um Platon zu folgen – wir etwas rein erkennen wollen, so müssen wir uns losmachen von dem Leib, der uns lediglich verwirrt durch alltägliche Störungen und Unruhe. Die Dinge selbst seien ihm zufolge nur mit der Seele selbst zu schauen.²³¹

In ‚Sein und Zeit‘ ist es für Heidegger jedoch offensichtlich, dass sich theoretische Erkenntnisse durchaus ableiten von unserem ‚Dasein in der Welt‘ mit all seinen alltäglichen Interdependenzen. Erst durch sie können wir das ‚Sein‘ verstehen, sie sind nicht zu abstrahieren von der Existenz mit all ihren weltlichen Bezogenheiten. Kevin Aho expliziert dies, indem er Heidegger durchaus eine Verkörperung (Embodiment) unterstellt, insofern, als wir *einzig*

229 Baur, Patrick: Phänomenologie der Gebärden; S. 14

230 Vgl. Platon: Phaidon; 80a

231 Vgl. ebd.: 66e

durch unsere körperliche Anwesenheit in der Welt sein können, mit ihr verwoben, um aus dieser Verwobenheit heraus verstehen.

„According to Heidegger, humans already embody a kind of tacit understanding or familiarity with things that has nothing to do with mental processes. As we go about our daily lives – handling equipment and engaging in various social practices – the things that we encounter already make sense to us in ways that can never be made theoretically explicit. Heidegger calls this vague, precognitive familiarity with things ‚the understanding of being‘ (GA 2, 5/BT, 25), and he will refer to the practical way in which human beings live or embody this understanding as *Dasein*, a colloquial German expression that can mean ‚ordinary human existence‘.“²³²

Gleichzeitig kann das ‚Dasein‘ auch ‚Ek-sistenz‘ meinen im ‚eigentlichen Daseinsmodus‘, im ‚Sein zum Ganzen‘. Auch hier wird wieder eine dynamische Verwobenheit deutlich, welche der ontologischen Dimension des ‚Daseins‘ inhärent ist.

Laut Aho muss Existenz mit Heidegger als Bewegung oder als Geschehen betrachtet werden, *innerhalb* dessen sich das Verstehen von ‚Sein‘ vollzieht. Das ‚Dasein‘ *ist* dieses Verstehen im Geschehen „and existence refers to the unique way that a human being understands or interprets his or her life within a shared, sociohistorical context“²³³.

Heidegger umgeht den Vergleich, der menschliche Körper könnte etwas ‚Vorhandenes‘ sein vergleichbar mit den uns umgebenden Dingen in der Welt. Analog zu Merleau-Ponty wird der Körperleib nach Aho in Anschluss an Heidegger nicht verstanden als schlicht ein ontisches Ding wie andere vorhandene Dinge – die Heidegger ‚Zeug‘ nennt – die man im Alltagsgeschehen gebrauchen kann. Darüber hinaus streckt sich unser Leib über sich selbst hinaus, um sich mit der Welt aktiv zu verbinden bzw. zu verweben.

„Dass die Physiologie und die physiologische Chemie den Menschen als Organismus naturwissenschaftlich untersuchen kann, ist kein Beweis dafür, daß in diesem ‚Organischen‘, das heißt, in dem wissenschaftlich erklärten Leib, das Wesen des

232 Aho, Kevin A., in: Heidegger and the Body; S. 269

233 Aho, Kevin A.: Heideggers Neglect of the Body; S. 13

Menschen beruht. [...] Das was der Mensch ist, das heißt in der überlieferten Sprache der Metaphysik das ‚Wesen‘ des Menschen, beruht in seiner Ek-sistenz.“²³⁴

Der Leib ist also kein Objekt, vergleichbar mit anderen physikalischen Objekten, das wir besitzen, sondern unser Leib ist auf fundamentale Weise verbunden mit der Welt, in die wir verwoben sind. Dies macht es uns unmöglich, unseren Körper als ein Objekt zu betrachten, von welchem wir uns distanzieren können. Laut Merleau-Ponty wissen wir zu jedem Zeitpunkt in unserem Leben, wo sich unser Leib befindet, ohne ihn erst suchen zu müssen.²³⁵

3.1.3 Das ‚eigentliche Leiben‘ vs. verkörperte Räumlichkeit

Entscheidend für Heidegger ist die Grundverfassung des menschlichen Existierens, „d. h. vom Mensch-sein als Da-sein, als das Existieren“²³⁶. Die menschliche ‚Leiblichkeit‘ gehört hinein in das Existieren, jede Zelle unseres Körpers ist lebendig, „ist also grundsätzlich *nicht* leblose Materie, sondern ist ein Bereich jenes nicht zu vergegenständlichenden, optisch nicht sichtbaren Vernehmen-könnens von Bedeutsamkeiten des Begegnenden, aus dem das ganze Dasein besteht“²³⁷. Da Heidegger den Einheitscharakter durch das leibliche ‚In-der-Welt-Sein‘ in Abgrenzung zur Existenz von Gegenständen hervorhebt, befürwortet Patrick Baur, Heideggers Vorgehensweise als Destruktion des cartesianisch geprägten ‚Leib-Seele-Problems‘ zu werten. Er folge nicht den klassischen Problemlösestrategien im Sinne einer Beziehungsklärung von mentalen und materiellen Eigenschaften, sondern gehe dem Bestreben nach, „dem Leib-Seele-Problem als einem bestimmten Selbstentwurf des Menschen bzw. des Daseins die phänomenale Grundlage zu entziehen“²³⁸.

Es sei laut Heidegger die Weltoffenheit, die das ‚Dasein‘ auffordert, entsprechend zu reagieren. Heidegger benutzt in einem der ‚Zollikoner Seminare‘ die Redewendung, „das Begegnende in seine Hut zu nehmen“²³⁹. Auf diese Weise könne sich das Wesen des Menschen entfalten. Würden wir nur aus dem „‚geistigen‘ Vernehmen“²⁴⁰ bestehen, so könne es die

234 Heidegger Martin: Brief über den Humanismus; S. 5

235 Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung; S. 151

236 Boss, Medard (Hrsg.): Martin Heidegger, Zollikoner Seminare; S. 292

237 Ebd.: S. 293

238 Baur, Patrick: Phänomenologie der Gebärden; S. 15

239 Vgl. Boss, Medard (Hrsg.): Martin Heidegger, Zollikoner Seminare; S. 292

240 Zollikoner Seminare; S. 292

Verbindung zwischen Mensch und Umwelt nicht in der Form geben, da diese durch nur das aktive Tätigsein des Menschen in der Welt zustande kommen kann. Das ‚Leibliche‘ sei demnach ausgerichtet darauf, sich mit anderen lebendigen Materien und leblosem Begegnendem auseinandersetzen zu können – nach meinem Verstehen gemäß der evolutionären Anpassung. Essentiell für Heidegger ist hierbei der Verbleib, das Gehalten-Werden der leiblichen „Sphären des Existierens“²⁴¹ im Mensch-Sein, solange das Leben andauert.

„So könnten wir auch nicht leiblich sein, wie wir es sind, wenn unser In-der-Welt-sein nicht grundlegend aus einem immer schon vernehmenden Bezogen-sein bestünde, das sich uns aus dem Offenen unserer Welt, als welches Offene wir existieren, zuspricht. Dabei sind wir immer schon in diesem Zuspruch auf die sich uns entbergende Gegebenheit ausgerichtet. Nur dank solcher wesensmäßigen Ausrichtungen unseres Da-seins können wir ein Vorne und ein Hinten, ein Oben und Unten, ein Linkes und ein Rechtes unterscheiden. Dank desselben Ausgerichtet seins auf etwas sich uns Zusprechendes können wir überhaupt einen Leib haben, besser: leiblich sein. Nicht aber sind wir zuerst leiblich und haben dann von ihm aus ein Vorne und ein Hinten usw. Nur darf man unser existenzielles Leiblich-sein nicht mit der Körperhaftigkeit eines leblosen, bloß vorhandenen Gegenstandes verwechseln.“²⁴²

Was das Räumliche angeht, so schließt Heidegger an Merleau-Pontys Standpunkt über den Körperleib in den ‚Zollikoner Seminaren‘ an, auch wenn ein direkter Austausch mit Merleau-Ponty nie stattgefunden haben soll. Insbesondere das ‚Bezogen-Sein‘ auf die Welt verleihe demnach dem Leib eine Expansion über den Körper hinaus, denn dieser ende mit der körperlichen Haut. Da wir indessen immer in Beziehung zu etwas in der Welt seien, gehen wir leiblich über den Körper hinaus, auch wenn es schwierig sei, das Leibphänomen in Relation zum Körper zu bestimmen, da es sich um verschiedene Perspektiven der Messung handele. Merleau-Ponty würde es eine Unterscheidung von Empirischem und Apriorischem²⁴³ nennen, Heidegger äußert sich dergestalt:

241 Ebd.: S. 293

242 Ebd.: S. 293 f.

243 Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*; S. 155 f.

„Der Unterschied der Grenzen von Körper und Leib bestünde hiernach darin, daß die *Leibgrenze* weiter hinausgeschoben wäre, als die *Körpergrenze*, so daß der Unterschied der Grenzen ein quantitativer wäre. Aber wenn wir die Sache so nehmen, so verkennen wir gerade das Leibphänomen und die Leibgrenze. Die Leibgrenze ist gegenüber der Körpergrenze nicht quantitativ, sondern qualitativ verschieden. Der Körper kann als Körper eine solche Grenze wie der Leib gar nicht haben.“²⁴⁴

Der Körper nimmt die Welt als konstante ontische Entität wahr und kann so innerweltlichen Dingen begegnen mit einer räumlichen Wahrnehmung von vorne und hinten, rechts und links. Um eine Balance zu halten, benötigen wir laut Merleau-Ponty die apriorische Wahrnehmung, Kevin Aho nennt sie „prereflectively“²⁴⁵. Sie entspricht der leiblichen Wahrnehmung, welche nicht in objektiven räumlichen Distanzen gemessen wird. Kevin Aho erklärt diese Wahrnehmung anhand der leiblichen ‚Beziehung‘ zu seinem Mobiltelefon:

„I do not, for instance, initially experience my cell phone as an object that is five meters from the couch. The phone is already understood in terms of my embodied familiarity with a particular living space as something ‚handy‘, ‚close by‘, or ‚too far away‘.“²⁴⁶

Aho postuliert demzufolge ein Hineingehören von Dingen in die Leibgrenze resultierend aus der speziellen Beziehung, die wir zu diesen Dingen *verspüren*, woraus sich ableiten lässt, dass unsere Emotionen und Stimmungen, die uns mit der Welt verbinden, konstitutiv sind.

Das Leibphänomen hat weiterhin einen konstitutiven Charakter hinsichtlich des ‚Selbst‘, denn „der Leib ist je mein Leib“²⁴⁷, das ‚Ich‘ ist infolgedessen im Leib oder aber der Leib im ‚Ich‘. Diese leibliche Dimension lässt erinnern an das ‚Selbst‘ als Synthese bei Kierkegaard, welche zwischen Leib (wobei hier von dem körperlichen Leib auszugehen ist) und Seele, Zeitlichem und Ewigem, Notwendigkeit und Freiheit ein Verhältnis sei. Verhalte sich dieses Verhältnis zu sich selbst, ist es das positive Dritte das ‚Selbst‘ (siehe Kapitel 1). Heidegger bezeichnet es als das „Leiben des Leibes“ sinngemäß im Anschluss des ‚Sich-zu-

244 Boss, Medard (Hrsg.): Martin Heidegger, Zollikoner Seminare; S. 112

245 Aho, Kevin: Heideggers Neglect of the Body; S. 10

246 Aho, Kevin: Heidegger and the Body; S. 172

247 Vgl.: Boss, Medard (Hrsg.): Martin Heidegger, Zollikoner Seminare; S. 113

sich-selbst-Verhaltens‘ bei Kierkegaard. Er postuliert eine ‚Seinsweise im Dasein‘²⁴⁸, welche durch ihre ‚Ekstase‘, der Offenheit gegenüber dem ‚Ganzen‘, das der Mensch immer schon ist, gekennzeichnet ist.

„Wenn der Leib als Leib je mein Leib ist, dann ist diese Sichtweise die meinige, so ist das Leben mitbestimmt durch mein Menschsein im Sinne des ekstatischen Aufenthaltes inmitten des gelichteten Seienden. Grenze des Leibens (der Leib ist nur insofern er leibt: Leib) ist der Seinshorizont, in dem ich mich aufhalte. Deshalb wandelt sich die Grenze des Leibes ständig durch die Wandlung der Reichweite meines Aufenthaltes. [...] Das *Leiben* hat diesen merkwürdigen Bezug auf das *Selbst*.“²⁴⁹

Dieses ‚leibliche Selbst‘ ist entsprechend bei Heidegger weder psychisch noch körperlich, dennoch kohärent. In Anschluss an Einstein geht er davon aus, Energie und Materie ließen sich schließlich jeweils ineinander umwandeln und würden so demselben Wesen entsprechen. Im Kontext des Leibphänomens sind Materie und Energie ineinander verschmolzen. Wir sind aufnehmend und offen für die Welt, indem wir uns leiblich in ihr befinden und auf sie reagieren. Dies impliziert, dass wir uns immer in bestimmten Stimmungen in Bezug auf die Welt und uns in der Welt befinden (siehe Kapitel 1, Hintergrundgefühle).

Laut Heidegger ist Trauer häufig verbunden mit Tränen. Es könne nun behauptet werden, sie seien als Flüssigkeit messbar. Er widerspricht jedoch insofern, als in dem Fall nicht die Tränen an sich gemessen würden, als ontologische Entität, sondern lediglich eine körperliche Flüssigkeit. Tränen könne man zwar unmittelbar sehen, sie seien jedoch nicht klar dem Somatischen oder dem Psychischen zuzuordnen. Ebenso ergehe es uns laut Heidegger beim Erröten:

„Jemand errötet in Scham und Verlegenheit. Kann man das Erröten messen? Das Schamrot-werden kann auch nicht gemessen werden, wohl aber die Röte, zum Beispiel durch das Messen der Blutzufuhr. Ist das Erröten nun etwas Somatisches oder etwas Psychisches? Weder das eine noch das andere. Phänomenologisch lässt sich

248 Vgl.: ebd.

249 Ebd.: S. 113

das Rotwerden im Gesicht beim Schämen sehr wohl unterscheiden von dem Rotwerden des Gesichtes bei Fieber zum Beispiel oder beim Eintritt aus einer kalten Bergnacht in eine warme Hütte. [...] Wir ‚sehen‘ es dem Mitmenschen in der jeweiligen Situation an, ob er zum Beispiel verlegen ist oder aus irgendeinem Grunde erhitzt.“²⁵⁰

Gemäß Heideggers Erläuterung bezüglich des Errötens, können wir in unserem Miteinander und Füreinander unterscheiden, ob eine Person wegen dessen Schamgefühl oder aufgrund von Fieber bzw. Anstrengung rot wird. Wir können dies sogar unmittelbar differenzieren, denn unsere Stimmungen sind laut Heidegger eidetisch zu sehen, vom ‚Aussehen‘ her. Patrick Baur postuliert in Anschluss an Heidegger, dass sich unsere Stimmungen zeigen, indem sie jenes sind, was von uns an uns selbst augenscheinlich wird. Er räumt jedoch ein, es könne durchaus Schwierigkeiten geben, in der Kommunikation mit Anderen Wahrnehmungen richtig einzuordnen. Wenn wir jemanden Erröten sehen, zeigt sich uns das, indem wir auf diesen Menschen blicken. Hierbei sei nicht das Körperliche im Vordergrund, sondern das ‚Sich-Befinden‘ des Anderen im Kontext des ‚In-der-Welt-Seins‘.

„Das ‚Aussehen‘ des Menschen ist hier nicht primär die Rotfärbung seines Gesichts, sondern der ganze welthafte Zusammenhang, in dem er sich zeigt und der durch das Moment des Sagens eröffnet ist. [...] Die Sichtbarkeit ist hier folglich durch das Sagen bestimmt: Sehen heißt etwas *als* etwas zu sehen – das Sehen vollzieht sich bereits als ein Deuten, Eröffnen, ‚Interpretieren‘ und in diesem Sinn als ein Sagen.“²⁵¹

Das Sagen ist nicht zwingend gemeint als sprachliches Ausdrücken, sondern es ist durchaus möglich, dies auch ohne Wortlaut zu tun, wie Baur mit Heidegger konstatiert. Das Eidetische am ‚Leiblichen‘ wird sichtbar gemacht über das spezifische *Aussehen* im Sinne von *sich zeigen*. Die Sichtbarkeit der Angelegenheiten, in welche wir verwoben sind über den Ausdruck des Leibes, lässt den Leib etwas sagen. Das Gesicht spricht, indem es in der speziellen Angelegenheit die jeweilige Befindlichkeit ausdrückt. Baur bezeichnet dies als die „Phänomenalität der logisch und pathetisch bestimmten Leiblichkeit“²⁵². Das sich zeigende

250 Ebd.: S. 106

251 Baur, Patrick: Phänomenologie der Gebärden; S. 172

252 Ebd.: S. 173

Phänomen lässt sich im Anschluss an Husserl als das Wesen dieses ‚Seienden‘ erkennen, in Heideggers Terminologie als „das Seiende selbst“²⁵³.

3.1.4 Körperliche Endlichkeit und leibliches Empfinden

Die ‚Leiblichkeit‘ steht nun dem ‚objektiv‘, bzw. dem medizinisch betrachteten Körper gegenüber, wenn im klinischen Kontext eine Krebsdiagnose gestellt wird bei Menschen, die sich bis zu diesem Zeitpunkt leiblich unverändert wohlfühlen oder lediglich kleine leibliche Veränderungen verspüren. Die Patientinnen sprechen nach der Diagnosestellung häufig von Vertrauensverlust zum eigenen Körper, weil sie ihrem ‚leiblichen‘ Empfinden vertrauten und bisweilen davon ausgingen, sie seien gewissermaßen identisch mit ihrem Körper. Es könnte demnach argumentiert werden, das jeweils ‚Meinige‘ drohe verloren zu gehen, da der Körper plötzlich zum Allgemeingut werde. Das ‚leibliche‘ Empfinden werde in gewisser Weise ad absurdum geführt. Die Kohärenz ist gestört, das ‚Leiben‘ nicht länger Synthese und das ‚Selbst‘ dadurch erschüttert.

Der Körper fühlt sich fremd an, die Patientinnen müssen ihn buchstäblich ‚aus der Hand geben‘ im Falle einer Operation, die ohne Bewusstsein, aber am Patientenkörper durchgeführt wird. Der operierende Arzt ist nach der Operation derjenige, welcher besser über den eigenen – jetzt kranken – Körper Bescheid weiß als der Patient.

Das Leibliche ist in dieser Phase nur schwerlich aufrechtzuerhalten und der Anschluss an die eigenen Gefühle konfus. Sie fühlen sich – so wie mir berichtet wird – ‚lose‘ an, nicht mit dem ‚Selbst‘ verbunden, sie erscheinen unberechenbar und unheimlich. Es wird in der Regel viel geweint. Eine massive Verunsicherung breitet sich aus, da die eigenen, leiblich gespürten, ‚eigensten‘ Erklärungsmuster neu hinterfragt werden.

Meiner Erfahrung nach kommt es nach einer gewissen Zeit der Zerrüttung zu einem neuen ‚Sortieren‘, worin ich in der Begleitung maßgeblich meine Aufgabe sehe. Dieses Sortieren führt zu einer neuen Ordnung: Das eigene ‚Leibempfinden‘ ist nun auf andere Weise mit der körperlichen Endlichkeit konfrontiert.

253 Heidegger, Martin: Gesamtausgabe 17; S. 13, in ebd.

Medard Boss fasst in einem Gespräch mit Heidegger zusammen, in der psychosomatischen Behandlung von Menschen seien insbesondere die leiblichen Sphären der jeweiligen Existenz eine besondere Herausforderung:

„Für die psychosomatische Medizin wäre demnach viel gewonnen, wenn die Ärzte die Erfahrung nachvollziehen lernten, daß auch alles Leibliche, bis in die letzte Nervenfaser hinein, jenem Einzigartigen, von nichts anderem Ableitbaren entstammt, sich aus ihm bildet und das ihm Einbehaltene bleibt, das man die Wesensbestimmung menschlichen Da-seins nennen muß. Das aber ist doch das Gesamt der nicht-materiellen und nicht bloß energetischen, weltweit ausgespannten Verstehens- und Verhaltensmöglichkeiten, die ein Da-sein grundlegend ausmachen.“²⁵⁴

Die ‚Brille‘ durch die wir die Welt laut Jan Slaby betrachten, sind unsere Stimmungen und Gefühle. Diese sind in Anschluss an Heidegger dem Leiblichen inhärent und umgekehrt, da es wiederum mit dem körperlichen Vorhandensein verwoben ist. Inwiefern ist nun Slabys Postulat der Gefühle als Weltbezug im Kontext des Gesagten relevant?

3.2 Affektive Intentionalität als körperliches Geschehen

3.2.1 Gefühle als Feedback körperlicher Veränderungen?

Wie schon in Kapitel 1 beschrieben, postuliert Jan Slaby einen intentionalen Gehalt der Gefühle.

Als besonders eindringliches Beispiel der körperlichen Manifestation, die als eine Art Beweisführung der intensiven Gefühle dient, führt Slaby die Furcht an. Verspüren wir Furcht, so reagieren wir zum einen durch Steigerung der Aufmerksamkeit und zum anderen durch körperliche Reaktion, wie beispielsweise dem Flüchten vor etwas. Durch die Abkehr vom Auslöser der Furcht kann diese dadurch gesteigert werden, dass wir uns verfolgt fühlen.

In Anschluss an William James wird der Auslöser von Furcht zu etwas für uns ‚Gewichtigem‘ (,something that matters‘)²⁵⁵. Für Jean-Paul Sartre steht in diesem Zusammenhang

254 Boss, Medard (Hrsg.): Martin Heidegger, Zollikoner Seminare; S. 296

255 Vgl. Slaby, Jan: Affektive Intentionalität; S. 42

die körperliche Veränderung im Vordergrund, die im Fall von Flucht vor sich geht und unser Gefühl bestätigt bzw. verstärkt:

„Damit wir das Entsetzliche wirklich erfassen, dürfen wir es nicht nur mimen, wir müssen von unserer eigenen Emotion behext, überwältigt sein, der formale Rahmen des Verhaltens muss mit etwas Opakem und Schwerem erfüllt sein, das ihm als Materie dient. Wir verstehen hier die Rolle der rein physiologischen Phänomene: sie stellen das *Seriöse* der Emotion dar, es sind Glaubensphänomene ... Schließlich gehen (die physiologischen Phänomene) mit dem Verhalten in eine totale synthetische Form ein und könnten nicht für sich selbst untersucht werden: Genau das ist der Irrtum der peripheren Theorie, dass sie sie isoliert betrachtet hat. Und dennoch sind sie nicht auf Verhaltensweisen reduzierbar: man kann aufhören zu fliehen, nicht zu zittern.“²⁵⁶

Es ist demnach möglich, das körperliche Agieren zum Stehen zu bringen, dennoch ist der Körper weiterhin symptomatisch.

Slaby spricht von einem radikalen Umkonfigurieren der erlebten Welt im Lichte der Emotionen,²⁵⁷ da wir die Außenwahrnehmung mit dem subjektiven Erleben verbinden, das die Welt als Bildnis unserer Gefühle in uns aufnimmt. Analog zu Heidegger dehnen sich die leiblichen Grenzen aus und verleiblichen die Außeneindrücke in dynamischer Verschränkung mit unserem Gefühlserleben. Diesbezüglich rekurriert Slaby wieder auf Sartre, der sehr eindrücklich anhand eines Beispiels erklärt, wie Furcht und Entsetzen ausgelöst werden können durch den Anblick einer Fratze hinter der Glasscheibe. Diese sei allerdings 30 Schritte entfernt und die Fenster und Türen sicher verschlossen, sodass keine körperliche Einwirkung möglich ist.

„Jenes Gesicht, das hinter der Scheibe erscheint, nehmen wir zunächst nicht als etwas, das zu einem Menschen gehört, der die Türe aufstoßen und dreißig Schritte machen müsste, um zu uns zu gelangen. Sondern im Gegenteil, passiv, wie es ist, erweist es sich als etwas, das auf Distanz wirkt. Von jenseits der Scheibe steht es in

256 Sartre, Jean-Paul: Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: Die Identität; S. 304 f., in: Slaby, Jan: Affektive Intentionalität; S. 42 f. FN

257 Vgl. Slaby, Jan: Affektive Intentionalität; S. 43

unmittelbarer Verbindung mit unserem Körper, wir erleben und erleiden seine Bedeutung, und mit unserem eigenen Fleisch konstituieren wir sie, aber gleichzeitig zwingt sie sich auf, leugnet die Distanz und geht in uns ein. ... Die Verhaltensweisen, die der Emotion ihren Sinn geben, sind nicht mehr die *unseren*: es ist der Ausdruck des Gesichts, es sind die Bewegungen des Körpers des Anderen, die mit der Erschütterung unseres Organismus bald ein synthetisches Ganzes bilden.²⁵⁸

Es ist eine magische Weise, wie Sartre es ausdrückt, auf die sich das Entsetzliche nähert und jede Distanz aufhebt. Die Fratze erfasst den Betrachter und wird leiblich gespürt. Slaby bezeichnet dieses Phänomen als eine ‚radikale Umkonfigurierung der Welt‘:

„Ein emotional bedeutsames Objekt (die Fratze am Fenster) bringt auf diese Weise gleichsam seine eigene Welt mit, wird zum Zentrum und Fluchtpunkt eines spezifischen Möglichkeitsraumes, indem es meinem Verhalten, ja meiner gesamten Existenz gebieterisch eine Verlaufsbahn vorzeichnet.“²⁵⁹

Meines Erachtens ist essenziell, inwiefern die individuelle Psyche jeweils mit einfließt und emotionale Prozess konstituiert. Umgangssprachlich geht ‚die eigene Fantasie mit uns spazieren‘. Slaby rekurriert in diesem Zusammenhang auf die schon ausgeführten Hintergrundgefühle, die sozusagen als Rahmung verstanden werden können. Je nachdem, welche Vorerfahrungen gemacht wurden, speisen diese die jeweils individuellen Hintergrundgefühle, die dem emotionalen Prozess Komplexität verleihen.

Inwieweit ist nun das ‚Leiben‘ eines jeden verantwortlich für die Hintergrundgefühle, die unser Erleben maßgeblich durchsetzen? Ist das Wort ‚Embodiment‘ das richtige Wort, um dieses Phänomen aus der Sicht der zeitgenössischen Emotions-Philosophen zu beschreiben, und wie wird dies verstanden?

258 Sartre, Jean-Paul: Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: Die Identität; S. 312 f.; in: Slaby, Jan: Affektive Intentionalität; S. 43

259 Slaby, Jan: Affektive Intentionalität; S. 44

3.2.2 Embodiment phänomenologisch und existenzialistisch betrachtet

An dieser Stelle möchte ich noch einmal auf Maurice Merleau-Ponty zurückkommen. Ihm zufolge verbinden sich die Einheiten der gelebten ‚Leiblichkeit‘ und die des Wahrgenommenen zu einem Schema des ‚In-der-Welt-Seins‘ innerhalb des Modus von Subjektivität. Diese lässt die Zweiseitigkeit *einer* Medaille erkennen: das ‚*Sein in der Welt*‘ vs. das ‚*Sein im eigenen Zentrum*‘.

„Darum muss das Subjekt bei Merleau-Ponty ein leibliches sein, denn nur der Leib vermag jene Doppelaufgabe zu erfüllen: Der Leib ist sowohl *in der Welt* als auch *zur Welt*, er hält sich im Raum auf, verhält sich jedoch auch stets dazu, er ist raumgreifend, stiftet aber auch einen Umraum.“²⁶⁰

Merleau-Ponty postuliert eine *gelebte* und eine *erlebte* ‚Leiblichkeit‘ des Subjekts, in Form von Leib- und Weltwahrnehmung zu gleicher Zeit. *Wie* es ist in der *Welt* zu sein, sei maßgeblich *leiblich* determiniert.

Der Leib unterscheidet sich wesentlich von anderen Gegenständen, da er nie aus dem Gesichtsfeld verschwinden bzw. nicht *nicht* gespürt werden kann. Er ist immer präsent. Wir nehmen *über* ihn die Welt wahr. Im Gegensatz zum rein physiologischen Körper verliert er als Eigenleib den Gegenstandscharakter und wird deshalb gegenständlich unzugänglich.²⁶¹

Dass die Wahrnehmung des Eigenleibs stark differieren kann mit der Gegenstandswahrnehmung des physiologischen Körpers, zeigt das einführende Zitat zu Beginn dieses Kapitels. Der subjektive Weltbezug ordnet sich nach Merleau-Ponty klar aus dem leiblichen, er ist ‚Handlungs- und Beziehungsmittel‘ und muss aus diesem Grunde in irgendeiner Weise Struktur haben.²⁶² Diese somatische Struktur wird bei Merleau-Ponty Körperschema genannt, in Rekurs auf die neurologische und psychologische Forschung seiner Zeit.

Hermann Schmitz postuliert eine ‚Einleibung‘ der Welt im Sinne des spezifisch dialogisch-kommunikativen Charakters der Einsamkeit *und* Gemeinsamkeit des leiblichen Befindens. Die verschiedenen Leiber sind laut Schmitz im Alltag auf eingespielte Weise miteinander

260 Kristensen, Stefan: Merleau-Ponty: Körperschema und leibliche Subjektivität; S. 24

261 Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung; S. 115

262 Vgl. Kristensen, Stefan: Merleau-Ponty: Körperschema und leibliche Subjektivität; S. 25

verschmolzen, wenn sie sich beispielsweise anblicken, denn es wird intuitiv aufeinander reagiert. Diese intuitive Reaktion zeigt sich beispielsweise, wenn wir uns auf einem viel begangenen Weg begegnen und unwillkürlich ausweichen.

„Wie die Glieder usw. eines Leibes etwa bei den Bewegungen und Gewichtsverlagerungen, die blitzartig einen drohenden Sturz abfangen, wie Blicke und Gliederbewegungen des Autofahrers, der ebenso rasch in kritischen Augenblicke einen Unfall abwendet, so koagieren ohne Reaktionszeit unter den angegebenen Bedingungen die durch antagonistische und solidarische Einleibung in einer übergreifenden quasi-leiblichen Einheit kooperativ verschmolzenen Partner ohne Reaktionszeit.“²⁶³

Auch Dinge, die keine Leiber sind, können uns als „Gestaltverläufe, die mit eigenleiblich spürbaren Bewegungssuggestionen übereinstimmen“²⁶⁴ durch ihre Physiognomie leibartig erscheinen.

Schmitz grenzt sich von einer Wahrnehmungstheorie ab, welche lediglich eine Aufnahme und Verarbeitung von Signalen beschreibt und damit einem rein technisch erklärbaren Prozess folgt. Insbesondere das Sehen ist nach Schmitz aktive ‚Einleibung‘ der Umwelt, nur so sei es möglich, auf diese reagieren zu können. Das Hören ordnet er der Einverleibung im Sinne von innerem Ergriffensein zu, gleichwie dem Musikhören.

Shaun Gallagher bedient sich des Begriffes des ‚Embodiment‘, wobei er zwischen ‚Körperbild‘ und ‚Körperschema‘ differenziert. Sein ‚Körperbild‘ verfügt über Wahrnehmung und Denkweise vom eigenen Körper sowie die dazugehörigen *Haltungen*, die dem Bewusstsein zugänglich sind. Die Bewusstheit dieser Haltungen spielt sich recht unmerklich ab, konstituiert jedoch das ‚Körperbild‘.

Das ‚Körperschema‘ wird unbewusst gesteuert und ist unabhängig von bewusster Wahrnehmung:

263 Schmitz, Hermann: Leib und Gefühl; S. 55

264 Ebd.: S. 56

„A *body schema* is a system sensory-motor capacities that function without awareness or the necessity of perceptual monitoring.“²⁶⁵

Beide – Bild und Schema – können ohneeinander nicht existieren, ergänzen einander und gehen ineinander über.

In Anschluss an Merleau-Ponty argumentiert David Morris – der den Körper als das Herz der Philosophie von Merleau-Ponty betrachtet – das ‚Körperschema‘ nach Gallagher spiegele etwas Ursprüngliches in unserem ‚Sein-in-der-Welt‘ wider und vereine hierbei die Phänomenologie mit dem Existenzialismus.

Laut Morris internalisiert der Körper Gewohnheiten, um in Form eines Musters mit der Welt in dialektischem Modus zu interagieren: von der Welt durchdrungen und gleichzeitig getrennt existierend.²⁶⁶ Gedacht wird eine ‚vereinigte Getrenntheit‘. Den Körper bezeichnet Morris als eine methodische Schlüsselbezeichnung, in seiner Signifikanz vergleichbar mit Descartes’ *cogito*.

„In contrast, Merleau-Ponty poses philosophy’s initial question – ‚Who am I?‘ – within a body open to the world. This inherently exposes philosophy to living, perceptual, emotional, sexual and expressiv drives, to other people, to lived space and time – it uncovers philosophy’s permanent openness to what Merleau-Ponty later calls the pre-philosophical or pre-theoretical.“²⁶⁷

Der Körper, so argumentiert Morris mit Merleau-Ponty, enthüllt sich als die Totalität im phänomenologischen Feld. Das ‚Körperschema‘ vereint traditionelle Aufspaltungen in Hinblick auf die Argumentation, da dieses schließlich älter sei als jegliches philosophisches Denken.

„That is, the body invites the radikalization of our concepts by way being the root (*radix*, in the Latin) of the creative operation that opens the phenomenal field.“²⁶⁸

265 Gallagher, Shaun: *How the Body Shapes the Mind*; S. 14

266 Vgl. Morris, David: *The Fold an the Body Schema in Merleau-Ponty and Dynamic Systems Theory*; S. 182

267 Morris, David: *Body*; S. 113

268 Ebd.: S. 113

Merleau-Pontys gelebter Körper sei von der Welt durchdrungen, und doch ganz der eigene. Morris protestiert als ‚In-der-Welt-Seiendes‘ mit Merleau-Ponty in Rekurs auf Heidegger als ontologische Struktur regelrecht gegen einen Subjekt-Objekt Dualismus. Er pointiert, der Körper sei *der* Ort des ‚In-der-Welt-Seins‘. Die Welt werde *ausschließlich* über den *gelebten* Körper wahrgenommen. Eine neue Ontologie sei infolgedessen erforderlich anstelle der traditionellen Dichotomie von (nur) Körper und Geist.

Im Falle einer Krankheit würden wir nicht schlicht geistig wahrnehmen, wie an dem objektiv wahrgenommenen Körper Fähigkeiten ausfallen. Im Gegensatz dazu handele es sich um ein überaus lebendiges Erfahren der Alteration. Durch den gelebten kranken Körper würde die Welt atypisch erlebt, da sich der Zugang zu ihr verändere.

„This is especially the case in drastic or chronic illness. Such an illness changes what one can hope for, project and do in one’s world, and correlatively changes the sense of oneself, even one’s consciousness. But this change is irreducible to objective modifications of the biological body, for these are mediated by attitudes to the world and ourselves, by habits and projects.“²⁶⁹

Die Veränderung des Erlebens von Welt kann im Laufe der Zeit zu einem neuen ‚normalen‘ körperlichen Status alterieren. Die eigene Zukunft wird demgemäß auf alternative Weise antizipiert.

Das einführende Zitat zu Beginn des Kapitels zeigt nun gerade dieses Auseinanderfallen von objektivem Gewahr werden und leiblichem Empfinden. Es wird eine Objekt-Subjekt-Trennung evoziert, die als hochproblematisch und schmerzlich wahrgenommen wird. In psychoonkologischen Kontexten ist hierbei von ‚schwieriger psychischer Anpassung‘ die Rede.

Im weiteren Verlauf der Erkrankung muss nun mit Heideggers Terminologie gesprochen das ‚In-der-Welt-Sein‘ neu auf die Zukunft hin entworfen werden, insbesondere dann, wenn sich die körperliche Verfahrtheit und die Umstände des ‚Seins-in-der-Welt‘ drastisch dadurch ändern. Aus Sicht meiner klinischen Erfahrung ist dies dann der Fall, wenn bei

Erstdiagnose oder einem Krankheitsprogress eine invasive Behandlung²⁷⁰ ansteht. Das Alltagsleben wird sich für eine Weile oder für immer sehr verändern. Außerdem verändert eine Chemotherapie die optische Erscheinung des Körpers derart, dass sich die Patientinnen im Spiegel oftmals kaum wiedererkennen. Häufig wird mir von einer Entfremdung von sich in der Welt berichtet: Die Patientinnen fühlen sich selbst anders an, sie sehen anders aus – und sie erleben sich in ihrer Umgebung sowie im Kontakt zu den Mitmenschen auf neue Weise.

Es kommt, zu einer Komplexität der Wahrnehmungen und Gefühle im Sinne von Chaos, dahingehend, als der *eigene* Körper, der immer als eigener erlebt wurde, fremd wird und Körperwahrnehmungen mit Leibwahrnehmungen durcheinandergeworfen werden.

Dass wir *unser* Körper *sind* bedeutet in diesem Zusammenhang schließlich auch, dass wir nicht aus ihm fliehen können, auch wenn sich *das Eigene fremd* anfühlt – hierdurch ist eine Metamorphose unumgänglich.

Besonders massiv wird mir in der klinischen Praxis die Wahrnehmung beschrieben, dem eigenen Körper ausgeliefert zu sein. In der Verzweiflung dessen evoziert und konsolidiert sich nun als Rettungsanker möglicherweise die Idee einer nichtstofflichen Seele, die unabhängig vom Körper lebt und diesen schließlich auch *überleben* kann (hierzu mehr in Kapitel 4).

3.2.3 Der kranke Körper

Solange wir uns gesund fühlen, bemerken wir unseren Körper in der Regel kaum. Er ist eher Mittel zum Zweck, damit wir unser ‚Dasein‘ aktiv gestalten können. Matthew Ratcliffe beschreibt eine bewusste Wahrnehmung des eigenen Körpers erst dann, wenn eine Unterbrechung des gewohnten ‚Seins-in-der-Welt‘ erfolgt: Wir sind im Tun und fühlen uns in einer selbstverständlichen Einheit mit unserem Körper und wiederum in Einheit mit der Welt, bis etwas diese unterbricht.

270 Unter einer invasiven Behandlung wird im onkologischen Setting eine Chemotherapie oder eine Bestrahlung verstanden.

„What we have is a range of different ways in which parts of the body can be felt, all of which are tied up with practical activity or withdrawal from it. In addition to these localized changes in feeling, the body *as a whole* can be conspicuous to varying degrees. The body that falls into the background is not just the body that *acts*; it is the body that constitutes a sense of belonging, a context within which all purposive activities are embedded. And the increasingly conspicuous body is not just something that withdraws from a within-world activity; it is also a change in the sense of belonging.“²⁷¹

Anschließend an Kristensen mit Merleau-Ponty, pointiert Ratcliffe, in welcher Weise sich das Gefühl, in der Welt zu sein, wesentlich verändert, sobald dieses zu und in unserem Körper ein anderes wird. Er argumentiert mit Rekurs auf den existenziellen Aspekt seiner Theorie der Hintergrundgefühle, welche grundsätzlich das ‚Sein-in-der-Welt‘ charakterisiert.

Sartre expliziert laut Ratcliffe existenzielle Gefühle in seiner Novelle als ‚Nausea‘ oder ‚Ekel‘. Das Gefühl des ‚Ekels‘ wird bei Sartre nicht ausschließlich im Körper lokalisiert. Es kann sogar gegenüber an der Wand platziert sein, oder überall anders in der Welt. Das Gefühl ist Eins mit etwa einem Getränk, das getrunken wird, somit befindet sich die Person gewissermaßen als solche in diesem Getränk.²⁷²

Nach Ratcliffe existieren viele Wege, über welche der Körper aus dem Hintergrund in Erscheinung treten kann, bei Sartre wird dieses Phänomen als ‚affektive Transformation‘ vorgestellt und am Beispiel von Scham verdeutlicht. Ratcliffe greift dieses Phänomen auf:

„This is not a localized feeling. It is a change in how the body as a whole feels. The body ceases to be an invisible locus of projects and is suddenly felt in object-like way. Sartre claims that this feeling comprises our most basic sense that there are others. One can only feel oneself to be an object if one is an object *for* others. So to experience oneself to be an object of one is an object *for* another.“²⁷³

271 Ratcliffe, Matthew: *Feelings of Being*; S. 112

272 Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Der Ekel*; in: Ratcliffe, Matthew: *Feelings of Being* S. 112ff

273 Ratcliffe, Matthew: *Feelings of Being*; S. 112f

Sartre postuliert analog zu Mead, wir würden durch die Wahrnehmung der Anderen für uns selbst zum Objekt werden. Wir seien beschämt über uns selbst in dem Moment, in welchem wir für die Anderen in dieser bestimmten Weise erscheinen. Diesbezüglich sind laut Sartre zwei Strukturen zu unterscheiden, die nicht voneinander zu trennen sind: die eigene Scham vor den Anderen und die Scham über die Wahrnehmung der Anderen.

An dieser Stelle sehe ich eine Analogie zum eigenen Erkranken, denn wenn eine Diagnose gestellt wird, kommt es analog zur Scham bei Sartre zu einer plötzlichen, unreflektierten, unaussprechlichen und total überwältigenden Reaktion, insofern, als das Gefühl, in der Welt zu sein, alteriert.

„The body is no longer a medium of experience and activity, an opening onto a significant world filled with potential activities.“²⁷⁴

Der Körper wird zu einem Ding, der für sich unabhängig wird in dem Moment der Erkrankung. Bei Sartres Ausführungen zur Scham wird deutlich, auf welche verschiedenen Weisen der Körper in Erscheinung tritt, als unscheinbarer Hintergrund, wie auch als vordergründige Entität.

Im Falle einer lebensbedrohlichen Erkrankung kommt zur Vordergründigkeit der körperlichen Symptome noch eine weitere (damit verwobene) Dimension hinzu: das Wissen um die Endlichkeit des Körpers und des damit verwobenen ‚Seins-in-der-Welt‘. Solange sich der Körper jedoch nicht ‚zeigt‘ durch anhaltende, spezielle Symptome, welche die Endlichkeit des Körpers signalisieren, ist es in Rekurs auf Kierkegaard und Heidegger durchaus möglich, sich selbst in der Illusion von Unendlichkeit zu halten.

„Whilst absorbed in projects, the world appears as a space of salient possibilities that reflect one’s goals and purposes. As the body becomes conspicuous, this world falls away. One’s relationship with the world is no longer configured in terms of what one is doing and of those things that one might do. The possibilities vanish and one’s overall existential orientation takes on a more passive character. One is thing-like, an entity to be acted upon in the context of others’ projects.“²⁷⁵

274 Ebd.: S.113

275 Ebd.

Ratcliffe spricht eine Aktiv-passiv-Dimension an, welche psychologisch interessant ist, da das Verhalten des Menschen fokussiert wird. In der Psychologie wird diesbezüglich von ‚regressivem Verhalten‘²⁷⁶ gesprochen.

Ratcliffe rekurriert auf den Psychiater und Neurologen Jan Hendrik van den Berg, der die existenzielle Phänomenologie von Krankheit in Form einer ‚Psychologie des Krankenbettes‘ beschreibt. Er postuliert ein seltsames Gefühl der ‚Nicht-Teilnahme‘, die seines Erachtens charakteristisch ist für Kranksein. Es ist uns laut van der Berg als kranker Mensch durchaus bewusst, dass es ein Leben im ‚Draußen‘ gibt, aber zu diesem gehören wir nicht mehr. Unser Leben spielt sich räumlich in engstem Umkreis um das eigene Bett oder höchstens innerhalb des Krankenzimmers ab. Der eigene Körper wird zum Objekt:

„Now that I am ill, I become acutely aware of a bodily existence, which makes itself felt in a general malaise, in a dull headache and in a vague nausea. The body, which used to be a condition becomes the sole content of the moment.“²⁷⁷

Ratcliffe zufolge ist der gesunde Körper kein Instrument, das gebraucht wird, sondern ein Gefühl des ‚Seins‘ und des Dazugehörens, das jeglichem Handeln mit Instrumenten unterliegt. Dieses Gefühl verschwindet laut van den Berg, sobald wir krank werden, wir fühlen uns nicht mehr zugehörig und unser Körper wird uns unheimlich. Wir fühlen uns nicht mehr ‚Zuhause in uns‘, sondern fremd. Der Körper wird zu einem defekten, unbrauchbaren Werkzeug.

Auch van den Berg räumt ein nicht alleinig die körperliche Veränderung verändere das Bewusstsein und Gefühl gegenüber der eigenen Existenz, sondern auch das Wissen um die Bedrohung. Auch dieses – wie in Kapitel 1 dargelegt – lässt das Vertraute gänzlich erschüttern und erzeugt das Gefühl der Verlorenheit in der Welt. Zugleich kommt es laut van den Berg zu einer Intensivierung der Empfindungen, Anteilnahme und Innigkeit, in der Welt zu sein.

276 In der Psychoanalyse wird ‚Regression‘ neben ‚Verdrängung‘ und ‚Verleugnung‘ (siehe Kapitel 2) als einer von vielen Abwehrmechanismen angeführt. Die Symptomatik von ‚Regression‘ zeigt sich durch ein Zurückfallen in frühkindliche, passive Verhaltensweisen, die unbewusst Schutz versprechen.

277 Van den Berg, Jan Hendrik: *The Psychology Of The Sickbed*; S. 28; in ebd.: S. 117

Ratcliffe bedient sich eines Zitats aus Tolstois Roman „Der Tod des Iwan Iljitsch“, um die Intensität der eigenen Existenz im Falle einer limitierenden Erkrankung zu veranschaulichen:

„Having no sense of one’s fragility itself amounts to a form of existential sickness, a forgetting of one’s existential predicaments; the really healthy person possesses a vulnerable body and he is aware of this vulnerability“²⁷⁸

Hier schließt Ratcliffe an Heidegger und dessen ‚Eigentlichkeit‘ an, welche das Bewusstsein bzw. die Angst vor dem Tod impliziert.

Van den Berg postuliert ein ‚Sein‘ von uns Menschen *als* Körper, solange wir gesund sind. Sobald wir krank werden ist diese Assimilation nicht mehr gegeben.

Insbesondere dann, wenn ein Knoten in der Brust selbst ertastet wird, beschreiben die Patientinnen eine äußerst schwierige Situation:

„Ich fühle selbst etwas an meinem Körper, das sich fremd anfühlt, denn ich hatte und habe keinerlei Einfluss auf gewisse körperliche Vorgänge – gleichzeitig bin ich es mit meinem eigenen körperlichen Vermögen (dem Tastsinn), welche die Beschaffenheit und Größe des Tumors an meinem Körper tastend erspürt.“²⁷⁹

Um dieses Phänomen näher zu untersuchen, werde ich zunächst grundsätzlich auf das Berühren eingehen.

3.2.4 Berührung und die Perspektive des ‚Anderen‘ auf uns selbst

Husserls phänomenologische Analysen über den Körper weisen eine Doppelstruktur auf. Dan Zahavi betont in seinem Text ‚Alterity and body‘ die Unterscheidung bei Husserl bezüglich des gespürten, gelebten Leibes und dem visuell und taktil zugänglichen Körper. Er postuliert in Anschluss an Husserl den ‚ichlichen‘ Charakter und grenzt diesen von dem

278 Tolstoi; Leo: Der Tod des Iwan Iljitsch, in: Ratcliffe, Matthew: Feelings of Being; S. 118

279 Zitat einer Patientin aus meiner klinischen Praxis.

‚ichfremden‘ Charakter des eigenen Köpers ab.²⁸⁰ Beides sind, wie beim ertasten des Tumors am eigenen Körper gezeigt wird, gleichrangige Dimension des ‚Körperseins‘ in einer diachronischen Struktur.

Wenn es zu Berührungen mit der Außenwelt kommt, so konstituiert diese Berührung das ‚Sein-in-der-Welt‘. Wir spüren zum einen *die eigene Hand*, wenn sie etwas berührt, spüren zum anderen auch, *wie sich das Objekt anfühlt*. Das Spüren geht gleichsam nach außen und nach innen.

Kommt es zu einer Berührung von sich selbst, vermischen sich die gespürten Dimensionen:

„When I touch my own hand, the touched hand is not given as a mere object, since it feels the touch itself, and the decisive difference between touching one’s own body and everything else, be it inanimate objects or the body of Others, is exactly that it implies a *doublesensation*. It presents us with an ambiguous setting in which the hand alternates between two roles, that of touching and that of being touched. It provides us with an experience of the dual nature of the body, since it is the very same hand which can appear in two different fashions, as alternately touched and touching. The relation between the touching and the touched is reversible since the touching is touched, and the touched is touching. It is exactly this reversibility that testifies that the interiority and the exteriority are different manifestations of the same.“²⁸¹

Thomas Fuchs beschreibt dies als eine ambivalente Einheit der verkörperten Subjektivität als räumlichen Doppelaspekt, unter dem der Körper sodann erscheint.²⁸² Auch Fuchs postuliert ein räumliches Zusammenfallen von Innen- und Außensicht, selbst wenn diese letztlich zwei Ausrichtungen in koexistenter Weise bleiben.

„Der subjektive Leibraum ist *eingebettet* in den Raum des lebendigen Organismus, ohne mit ihm identisch zu sein.“²⁸³

280 Vgl. Zahavi, Dan: *Alterity in self*; in S. Gallagher, S. Watson, Ph. Brun & Ph. Romanski (Hrsg.): *Ipseity and Alterity*; S. 144, Zugriff am 01.05.2016 über <https://www.academia.edu>

281 Ebd.

282 Vgl. Fuchs, Thomas: *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*; S. 101

283 Ebd.

Wenn nun eine Patientin berichtet, sie ertaste selbst einen Knoten in ihrer Brust, so fällt die phänomenologische Unterscheidung zwischen dem Gefühl, aktiv etwas zu berühren, und dem, berührt zu werden, zusammen. Beide Dimensionen gehen ineinander über entsprechend der ‚Doppelempfindung‘ bei Zahavi. Hier kommt es zwar nicht zur Reversibilität, welche Zahavi im Anschluss an Husserl beschreibt, insofern, als die Brust nicht aktiv die Hand berühren kann, dennoch erfolgt zeitgleich eine Außen- und Innenansicht. Der Mensch wird in potenziierter Weise zum „subjektiven Objekt“²⁸⁴, welches er laut Husserl grundsätzlich ist. Der Körper sei demnach nicht bloßer Inhalt oder das Objekt unseres Bewusstseins, sondern in Form des Leibes selbst konstitutives Moment des Subjektes.²⁸⁵

Die Brust ist Körper und Leib zugleich, sie stellt sich uns dar, wir können sie von außen durch den Spiegel und aus Augenhöhe betrachten, können sie beurteilen nach Größe, Gesundheit oder Schönheit. Ebenso können wir sie berühren – leiblich – um zu spüren, wie sie sich anfühlt.

Beim Ertasten eines Knotens vermischen sich die subjektiven mit den objektiven Dimensionen meines Erachtens auf intensive Weise. Das Wissen über Brustkrebs kollidiert mit dem bisherigen leiblichen Empfinden. Der eigene Tastbefund wird hinterfragt (bilde ich mir das nur ein?), dem ‚richtigen‘ Gefühl des Spürens wird misstraut und schließlich das Vertrauen in den bisher funktionierenden Organismus erschüttert.

Phänomenologisch greift Merleau-Ponty Husserls ‚Hand-Erfahrung‘ auf und betont, wie anders sich die berührende Hand im Gegensatz zur berührten anfühlt.

„Mein Leib, so pflegt man zu sagen, ist an den ‚doppelten Empfindungen‘ zu erkennen, die er mitgibt: Berühre ich meine rechte Hand mit der linken, so hat der Gegenstand rechte Hand die Eigentümlichkeit, auch seinerseits die Berührung zu empfinden.“²⁸⁶

Zeitgleich, so postuliert Merleau-Ponty, können sich die rechte Hand und die linke nie als berührende und berührte verhalten. Was passiert nun, drücken wir beide Hände zusammen?

284 Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie; S. 153

285 Vgl. Fuchs, Thomas: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan; S. 102 f.

286 Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung; S. 118

Bei Merleau-Ponty ergibt das nicht zweierlei Empfindungen in einer, sondern eine alternierende Empfindung von berührt sein und berühren, die nicht zeitgleich erfolgen kann, auch wenn in diesem „Bündel von Knochen und Muskeln“²⁸⁷ diffus wahrgenommen wird.

Eine Subjekt-Objekt-Spaltung sei in gewisser Weise immer gegeben, auch wenn sie nie absolut werden kann. Zahavi schließt insofern daran an, als nach seiner Überzeugung verkörperte Existenz niemals eine derart scharfe Trennung aufweisen könne, da eine Selbst-Manifestation von Subjektivität nicht ohne die ‚Verunreinigung‘ des Anderen zu denken sei.

„Otherwise, intersubjectivity would be impossible. Thus, Merleau-Ponty takes self-coincidence and the relation with an Other to be mutually incompatible determinations. If the self-manifestation of subjectivity were in fact characterized by a pure and unbroken self-presence, if I were given to myself in an absolutely unique way, I would not only lack the means of ever recognizing the embodied Other as another subjectivity. I would also lack the ability to recognize myself in the mirror, and more generally be unable to grasp a certain intersubjectively describable embodied person as myself.“²⁸⁸

Analog zur Scham bei Sartre postuliert Merleau-Ponty den Anderen in uns. Wir können für uns selbst nie absolut transparent sein. Der Andere wird in unserer Eigenwahrnehmung sowieso mitgedacht.

„When I experience myself and when I experience an Other, there is in fact a common denominator. In both cases I am dealing with *incarnation* and one of the features of my embodied self-awareness is that it per definition comprises an *exteriority*.“²⁸⁹

Wenn nun eine Patientin die eigene Brust abtastet, dann tut sie das – mit Zahavi gesprochen in Anschluss an Merleau-Ponty – mit der immanenten Antizipation Anderer.

287 Ebd.

288 Zahavi, Dan: Alterity in self; in S. Gallagher, S. Watson, Ph. Brun & Ph. Romanski (Hrsg.): *Ipseity and Alterity*; S. 144, Zugriff am 11.05.2016 über <https://www.academia.edu>

289 Ebd.: S. 145

Was kann dies nun auf der körperlichen Ebene des Spürens bedeuten?

Merleau-Ponty setzt voraus, wir seien grundsätzlich Fremde für uns selbst. Deshalb ist die Offenheit für die Anderen essenziell, um uns selbst näher zu kommen, da wir uns nie auf radikale Weise nah sein können.

Der ‚räumliche Doppelaspekt‘ nach Fuchs bzw. das ‚Doppelempfinden‘ nach Zahavi ergibt meines Erachtens ein kohärentes Bild des eigenen Tastens: Die Angst des Ausgeliefertseins wird mit hineingewoben in das eigene körperliche Schicksal, welches unberechenbar ist.

Dieses Phänomen kommt aus meiner Sicht der ‚Eigentlichkeit‘ Heideggers nahe, welche ja schließlich die Vulnerabilität der eigenen Sterblichkeit *benötigt*, um die Intensität des ‚Eigentlichen‘ erleben zu können.

Hier wird die Spannung aufgezeigt, in der wir uns laut Heidegger halten können, um Dimensionen der ‚Eigentlichkeit‘ in den uneigentlichen ‚Seinsmodus‘ hineinholen zu können. Subjektivität in reinster Form ist auch bei Heidegger unmöglich, da wir durch die ‚Geworfenheit in die Welt‘ und die damit verbundene Offenheit für das Unbestimmte stets offen sind für die Anderen und das Andere – auch in uns.

Im Kontext des Existenziellen postuliert Matthew Ratcliffe, der Körper würde sich anders anfühlen, wenn wir ihn ertastend ergründen, als wenn wir uns leiblich spüren. Er betont die Mehrdeutigkeit des Begriffes ‚bodily feeling‘ bezüglich der existenziellen Gefühle:

„In one sense, a bodily feeling is *a feeling that has the body as its object*. In another, it is *a feeling that has something other than the body as its object*. In routine tactile activities and the like, bodily feelings are feelings of something other than the body and in other situations, they are principally feelings of the body. So far as the body is concerned, what we have is neither the perception of two objects (O’Shaughnessy) nor of one object that can be attended to in two different ways, facilitating perception of ‚inside‘ and ‚outside‘ (Martin)²⁹⁰. Instead, touch is a relationship between touching and touched. How the touching body feels is inextricable from how

290 In seinem Buch ‚Feelings of Being‘ im Kapitel ‚Aspect shifts‘ diskutiert Ratcliffe diese beiden Positionen von Brian O’Shaughnessy und Michael Martin, worauf hier nicht näher eingegangen wird.

an object is felt. When the body is itself an object of experience, it is felt in a very different way from the feeling body.“²⁹¹

Die Bezeichnung ‚Beziehung‘ ist meines Erachtens treffend bezüglich dem Ertastenden und dem Ertasteten, da eine Beziehung verschiedene Hintergründe bzw. Hintergrundgefühle denken lässt, analog einer Beziehung zwischen zwei Menschen.

Hintergrundgefühle zeigen sich nach Ratcliffe - wie in Kapitel 1 beschrieben - als existenzielle Gefühle, sie definieren, wie wir uns in der Welt *befinden*. Der Leib kann sich somit in seinem ‚In-der-Welt-Sein‘ durchaus unterscheiden von dem des Berührenden. Gleichzeitig implizieren Beziehungen Überschneidungen. Diese können in ihrer Quantität und Qualität variieren. Es ist denkbar, dass die Patientin, die einen Knoten in der eigenen Brust ertastet, zunächst eine sehr marginale Überschneidung der ‚Beziehungspartner‘ Berührender und Berührter fühlt und derweise ihr Gefühl als inkohärent erlebt.

Somatische Veränderungen solcher Art, sowie schlicht ein plötzliches Frösteln oder Mundtrockenheit, lösen nach Antonio Damasio Theorie der ‚somatischen Marker‘ und Jesse Prinz’ Theorie der ‚verkörperten Bewertung‘ Emotionen aus. Unter anderem soll mit diesen beiden Autoren im Folgenden diskutiert werden, inwiefern Körperempfindungen unser Gefühlsleben (wie die existenzielle Angst) und unser Handeln aus Sicht der Philosophie in Auseinandersetzung mit der Neurowissenschaft ‚innervieren‘ und so möglicherweise eine geistige Veränderung herbeiführen.

3.2.5 Sind Emotionen verkörpert?

3.2.5.1 Ausschließlichkeit bei James und Lange

Jesse Prinz setzt sich zunächst mit der Geschichte der Emotionsforschung bei Körperveränderungen nach William James und Carl Lange auseinander und stellt diese den zeitgenössischen Neurowissenschaften gegenüber.

291 Ratcliffe, Matthew: *Feelings of Being*; S. 88

Er nennt die sogenannte ‚James-Lange-Theorie‘ eine nichtkognitive, indem er sie von den kognitiven Theorien von Solomon und Nussbaum abgrenzt. Letztgenannte gehen davon aus, dass Emotionen ohne jegliche körperliche Korrelate existieren können.²⁹²

Der Philosoph und Psychologe William James postuliert laut Prinz hingegen, Emotionen entstünden durch Wahrnehmung von etwas Erregendem oder Aufregendem im Außen, wodurch reaktiv körperliche Veränderungen evoziert werden. Diese körperlichen Reaktionen lösen sodann Emotionen aus. Bezogen auf das Thema dieser Arbeit kann seine These dergestalt verstanden werden, dass die Mitteilung einer Krebsdiagnose initial zu einer heftigen körperlichen Reaktion führt, welche das Gefühl der Angst auslöst.

Auch Carl Lange postuliert Emotionen als ein prinzipielles Ansprechen auf Zustandsveränderungen im Körper, insbesondere der menschlichen Gefäße.

Was diese beiden Philosophen von René Descartes unterscheidet, welcher ebenso Korrelationen körperlicher Veränderungen mit Emotionen postuliert, ist die Tatsache der *erschöpfenden Herleitung* der Emotionsinduktion *ausschließlich* aus der körperlichen Veränderung heraus. Tränen wären demzufolge die Substanz der Emotion.

Die Absolutheit der James-Lange-Theorie wird in der heutigen philosophischen Debatte ad absurdum erklärt, da die Kognitionen und geistigen Beurteilungen bzw. Bewertungen im Sinne der kognitiven Theorie als relevant für die Emotionsforschung angesehen werden, hingegen nicht bzw. nur in geringem Maße die vorausgehenden körperlichen Perzeptionen. Auch Prinz schließt an die kognitive Theorie an, schlägt aber dennoch vor, die ‚James-Lange-Theorie‘ mit Einschränkungen zu erwägen.

Analog zu Damasio gibt es laut Prinz Körperschemata, welche Emotionen auslösen, auch wenn die Schemata selbst konstruiert werden. Sie existieren in jeglicher Kultur überall auf der Welt und lösen für uns leicht zu erkennende Emotionen aus, unabhängig von der jeweiligen Sprache. Je konstruierter sie durch kulturelle Einflüsse sind, desto weniger sind sie für andere Kulturen erkennbar. Basale emotionale Reaktionen werden jedoch sofort identifiziert.

292 Vgl. Prinz; Jesse: Emotion, Psychosemantics, and Embodied Appraisals; in Anthony Hatzimoysis: Philosophy and the Emotions; S. 71 f.

Laut Prinz sind Darwins Forschungen eine wichtige Ressource für James, da er dessen Zusammenhänge zwischen Emotionen und damit korrelierenden körperlichen Symptomen entschlossen nachvollzieht.

Wenn nun laut James die gefühlten somatischen Veränderungen *den Kern* affektiven Erlebens bilden, so ist dies recht einleuchtend logisch herzuleiten durch sein berühmtes Gedankenexperiment: Denken wir eine starke Emotion, so denken wir sie immer mit all den begleitenden physiologischen Symptomen. Ansonsten bliebe nichts Emotionales übrig außer ein „kalter und neutraler Zustand intellektueller Wahrnehmung“²⁹³.

„What kind of an emotion of fear would be left, if the feelings neither of quickened heart-beats nor of shallow breathing, neither of trembling lips nor of weakened limbs, neither of goose flesh nor of visceral stirrings, were present, it is quite impossible to think.“²⁹⁴

Lange argumentiert mit einer Subtraktionstheorie, indem beobachtet wird, was bleibt, wenn die körperlichen Erscheinungen verschwinden:

„If from one terrified the accompanying bodily symptoms are removed, the pulse permitted to beat quietly, the glance to become firm, the color natural, the movements rapid and secure, the speech strong, the thoughts clear, — what is there left of his terror?“²⁹⁵

James machte sich zu seinen Lebzeiten schlau durch das Studium klinischer Beobachtungen von Patienten, die örtlich betäubt wurden oder mittels Hypnose Schmerzerleichterung suggeriert bekamen. Hierbei wurden profunde Ergebnisse erzielt bezüglich der begleitenden Emotionen, die in ihrer Intensität abnahmen. In einer späteren Studie im Jahre 1966 analysierte Hohmann 25 Patienten mit Querschnittslähmungen in Korrelation mit deren emotionalen Befinden:

293 James, William: What is an emotion? In: Mind 9; S. 193, Zugriff am 10.03.2015

294 Ebd.: S. 193 f.

295 Lange, Carl: Om sindsbehaegelser: et psyko – fysiologisk studie; in Prinz, Jesse: Embodied Emotions; S. 3, Zugriff am 11.03.2015 über <https://www.academia.edu>

„He found reductions throughout the group, and those reductions became more acute with injuries higher in the cord. With less bodily feedback, Hohmann concludes, there is less emotion.“²⁹⁶

Zeitgleich kam er zu dem Ergebnis, dass die schwerer verletzten Patienten einen größeren Hang zu Sentimentalität entwickelten.

Dieses Ergebnis spricht jedoch nicht gegen die James-Lange-Theorie, da diese veränderten körperlichen Perzeptionen über die konkrete Verletzung am Körper hinausgehen und deshalb für den Patienten weiterhin spürbar sind.

Außerdem spricht laut Lange dafür, dass körperliche Veränderungen ohne geistige Bewertung Emotionen induzieren können, dass menschliche Affekte (beispielsweise durch Alkoholeinfluss) alterieren können. Dies wird Prinz zufolge von zeitgenössischen Autoren über die Veränderung der Mimik bestätigt. Es gibt außerdem empirisch neurobiologische Evidenzen, welche besagen, sogar von uns selbst unbemerkte Emotionen können über unseren Gesichtsausdruck sichtbar werden, ohne sie konkret benennen zu können. In Punkt 3.2.6 wird hierauf mit Antonio Damasio näher eingegangen.

Mit Bezug auf das Thema der Diagnosestellung oder dem Überbringen schlechter Nachrichten ist meines Erachtens durchaus zu diskutieren, inwieweit körperliche Reaktionen ohne ein bewusstes Benennen einfach geschehen. Gewiss, da ‚macht der Körper etwas mit uns‘, jedoch aus meiner Sicht reaktiv, indem der Geist bzw. das Gehirn die Tragweite der aufgenommenen Informationen bewertet und auswertet. Dies würde auf jeden Fall gegen eine Totalität gemäß der James-Lange-Theorie sprechen. Wie im Zitat zu Beginn des Kapitels dargestellt, ist das leibliche Empfinden oft initial bei Diagnosestellung geradezu völlig konträr zu dem, was an Information über den eigenen Körper transportiert wird. Es wird aus diesem Grunde *ausschließlich* über die kognitive Bewertung reagiert.

Bei einem Fortschreiten der Erkrankung ist analog zu Hohmann zu beobachten, inwiefern körperliche Symptome emotionsinitialisierend sind, also Angst evozieren.

296 Prinz, Jesse: Embodied Emotions; S. 3, Zugriff am 11.03.2015 über <https://www.academia.edu>

In der Schmerztherapie wird wiederum beobachtet, wie analog einer psychischen Abwehrreaktion die konkreten Schmerzen von dem ‚großen Schmerz‘, der Todesangst, ablenken und den inneren Fokus auf das Konkrete umlenken. In Anschluss an Heidegger wird somit im ‚uneigentlichen Seinsmodus‘ verblieben durch die Abwendung vom ‚ich sterbe‘ hin zum vertrauten ‚man stirbt‘. Die körperlichen Beschwerden können folglich ‚Eigentlichkeit‘ induzieren oder auch als in der ‚Uneigentlichkeit‘ haltend instrumentalisiert werden. Beides ist ineinander verwoben und durchaus gleichzeitig möglich.

3.2.5.2 Ist die Ausschließlichkeit zu halten?

Hierauf Bezug nehmend werde ich mit Prinz die kognitive Theorie andiskutieren, um einige Argumente gegen die Ausschließlichkeit anzuführen und eine Diskussionsgrundlage zu ermöglichen.

Grundsätzlich führt Prinz sechs Einwände an, um zu zeigen, inwiefern die körperlichen Wahrnehmungen entweder unnötig oder unvollständig sind, um Emotionen auslösen zu können. Er beginnt mit dem Argument, abgeschwächte Wahrnehmungen des Körpers würden nicht zwingend ebenso Emotionen reduzieren. Selbst Hohmann berichtet laut Prinz von keinem Verschwinden der Emotionen. Meines Erachtens sollte an dieser Stelle die Antizipation der körperlichen Symptome *aus der Erfahrung heraus* analog dem sogenannten ‚Schmerzgedächtnis‘²⁹⁷ impliziert werden im Sinne eines psychophysiologischen Phänomens, wie es auch bei Phantomschmerzen bekannt ist. In diesem Zusammenhang führt Prinz an, die Hohmann-Studie wäre von anderen Wissenschaftlern repliziert worden, mit

297 In der neuropsychologischen Forschung geht man heute von einem Zusammenspiel psychologischer und physiologischer Vorgänge aus:

„Patienten leiden häufig unter extremen Schmerzen, ohne dass sich eine den Schmerz erklärende äußerliche körperliche Ursache findet. Früher nahm man an, dass diese Patienten unter ‚psychogenen‘ Schmerzen litten und empfahl eine psychotherapeutische Behandlung. Heute geht man davon aus, dass es keine einfache 1:1-Beziehung zwischen den Verletzungen bestimmter Körperareale (Peripherie) und der Schmerzempfindung im zentralen Nervensystem (Rückenmark und Gehirn) gibt. Schmerz ist vielmehr das Resultat des peripheren Einstroms zuzüglich vieler hemmender und verstärkender Faktoren im zentralen Nervensystem. Schmerz wird damit als psychophysiologisches Phänomen gesehen, an dem psychische und physiologische Veränderungen gleichermaßen beteiligt sind. Eine besonders wichtige Rolle spielen neuroplastische Veränderungen in Rückenmark und Gehirn. Man fasst sie unter dem Begriff ‚Schmerzgedächtnis‘ zusammen“ (Flor; Herta: Der Schmerz und sein Gedächtnis; UniSpiegel: Ausgabe 1/2002; Zugriff am 15.04.2015).

dem Ergebnis, dass Querschnitt-Patienten ihre Emotionen in gleichem Maße wie vor dem Querschnitt spüren konnten. Dieses Ergebnis widerlegt sonach die James-Lange-Theorie.

Ein weiteres Argument gegen die Verkörperung von Emotionen ist, es gebe schließlich auch Emotionen, die schlicht und ergreifend keine körperlichen Korrelate aufweisen. Prinz nennt diesbezüglich die Schuld und die Einsamkeit sowie die über Jahre überdauernde Liebe²⁹⁸ zu einem Menschen. Derartige Emotion persistieren über längere Zeiträume, indem sie analog zu Ratcliffes Hintergrundgefühlen in Anschluss an Heidegger das ‚Sein-in-der-Welt‘ konstituieren, ohne auf Dauer körperlich spürbar oder sichtbar zu werden. Auch James räumt moralische, ästhetische und intellektuelle Gefühle als ‚zerebrale‘ Emotionen ein, die er abgrenzt von den ‚prinzipiellen‘, also standardmäßigen Emotionen, welche seines Erachtens immer körperliche Pendanten haben.

„I should say first of all that the only emotions I propose expressly to consider here are those that have a distinct bodily expression. That there are feelings of pleasure and displeasure, of interest and excitement, bound up with mental operations, but having no obvious bodily expression for their consequence, would, I suppose, be held true by most readers.“²⁹⁹

Sowohl beständige Emotionen gemäß der Liebe als auch ‚zerebral wirksame‘ Emotionen bei James weisen Prinz zufolge körperliche Resonanz auf, in Form einer Disposition, welche jederzeit abrufbar ist und sodann körperlich auch spür- bzw. sichtbar wird. Prinz postuliert weiterhin, ein lang anhaltendes Gefühl der Schuld oder des Ärgers könne durchaus körperlich auszehrend wirken, während im Gegenzug eine erfüllende Liebe den Menschen ‚schöner‘ machen kann, da ein besonderes Strahlen von ihm ausgehe.

Im Falle der Angst vor dem eigenen Tod als langjähriges (Hintergrund-)Gefühl postuliere ich einen lange anhaltenden Einfluss auf das körperliche Empfinden.

„James’s cerebral emotions may also have bodily concomitants.“³⁰⁰

298 Vgl.: Solomon, Robert: *The passions: Emotions and the meaning of life*; S. 17

299 James, William: *What is an emotion?* In: *Mind* 9; S. 189; in Prinz, Jesse: *Emotions Embodied*; S. 5

300 Prinz, Jesse: *Embodied Emotions*; S. 5, Zugriff am 11.03.2015 über <https://www.academia.edu>

Die Begleiterscheinungen der Angst sind diesbezüglich oftmals Magenreizungen, nächtliche Unruhe oder schlicht Kraftlosigkeit.

Es ist nachvollziehbar, inwiefern ein chronisches Gefühl der Angst fluktuierend emotionale Zustände evoziert, die durchaus als akut bezeichnet werden könnten, also auch körperliche Resonanz erfahren bzw. körperlich induziert sind. Demnach ließe sich über das veränderte körperliche und emotionale Empfinden eine Alternanz des Geistes als mögliche Konsequenz im Sinne einer Belastungsreaktion bzw. Belastungsstörung³⁰¹ ableiten. Die Patientin befände *sich* dementsprechend anders *in der Welt*.

Wenn wir wegen Kälte frieren oder erschöpft sind von anstrengender körperlicher Betätigung, so ist dies laut Prinz kein Anhalt für emotionale Beteiligung. Es existieren infolgedessen nur einige körperliche Symptome, welche tatsächlich Emotionen auslösen. Seines Erachtens lässt die James-Lange-Theorie die Frage vermissen, wie sie den Terminus ‚Emotion‘ verstehen. Prinz leitet den Begriff der Emotion von der kognitiven Emotionstheorie nach Richard Lazarus ab. Dieser schreibt den Umständen, auf welche sich aufkommende Emotionen beziehen, eine sogenannte ‚Kernbedeutung‘ für den jeweilig individuellen Bewertungsprozess zu.

301 Der Wortteil der ‚Störung‘ ist meines Erachtens diskussionsbedürftig, insofern er dem menschlichen Drang nach Klassifikation zuzuordnen ist. Andererseits ist durch klare Begriffszuordnungen eine praktische Funktion erfüllt, nämlich die der Diagnostik und entsprechenden Therapie sowie der Reduzierung von Komplexität in der Kommunikation unter Fachleuten.

Im Zusammenhang dieser Arbeit soll der Bezug hergestellt werden zum zeitgenössischen Alltag mit psychischer und geistiger Alteration durch die wissenschaftlichen Klassifizierungssysteme ICD-10 und DSM-IV, mit welchem wir in der Psychoonkologie auch arbeiten, weniger um zu klassifizieren, aber um zu kommunizieren.

Die sogenannte ‚Posttraumatische Belastungsstörung (PTTB)‘ wird in der S3 – Leitlinie des ICD-10: F43.1 dergestalt definiert: Die Posttraumatische Belastungsstörung ist eine mögliche Folgereaktion eines oder mehrerer traumatischer Ereignisse (wie z. B. Erleben von körperlicher und sexualisierter Gewalt, auch in der Kindheit (sogenannter sexueller Missbrauch), Vergewaltigung, gewalttätige Angriffe auf die eigene Person, Entführung, Geiselnahme, Terroranschlag, Krieg, Kriegsgefangenschaft, politische Haft, Folterung, Gefangenschaft in einem Konzentrationslager, Natur- oder durch Menschen verursachte Katastrophen, Unfälle oder die **Diagnose einer lebensbedrohlichen Krankheit**), die an der eigenen Person, aber auch an fremden Personen erlebt werden können. In vielen Fällen kommt es zum Gefühl von Hilflosigkeit und durch das traumatische Erleben zu einer **Erschütterung des Selbst- und Weltverständnisses** (AWMF-Register – Nr. 051/010, in: www.awmf.org/leitlinien/detail/ll/051-010.html; Zugriff am 21.03.2016).

Eine ‚Kernbedeutung‘ umfasst bei Lazarus einen relevanten Umstand, er impliziert im Hinblick darauf externe sowie internale Ereignisse, welche real und gleichermaßen in der eigenen Vorstellung bzw. Antizipation gegeben sind. Somit bekommt der individuelle Bewertungsprozess eine abstrakte Bedeutung.

Eine Diagnosestellung kann demnach von den Patientinnen sehr unterschiedlich gewertet werden und die Reaktion entsprechend bizarr erscheinen.

Prinz führt weiterhin an, James und Lange würden nicht zwischen inhaltlichen Ursachen von Emotionen unterscheiden, im Falle von einer Initialisierung körperlicher Symptome. Die Empörung über eine erlebte Ungerechtigkeit könne schließlich die gleichen körperlichen Symptome erzeugen wie der Ärger über das schlechte Wetter. Körperlich erscheinen die Symptome in analoger Weise, dennoch fühlen sie sich inhaltlich anders an und werden kognitiv demgemäß auch verschieden bewertet.

Ebenso diskutiert Prinz, inwiefern die James-Lange-Theorie die *Intentionalität der Emotionen nicht implizieren* kann, wie im philosophischen Diskurs mehrheitlich kritisiert.

Peter Goldie vertritt – wie in Kapitel 2 vorgestellt – eine Terminologie der gerichteten Gefühle, die sich je nach individueller Disposition auf bestimmte Gehalte bezieht. Gehalte sind nach Goldie Objekte der Emotionen, eines Gefühls oder Gedankens, die sich durch ein individuelles ‚Wie‘ auszeichnen und so unser ‚Sein in der Welt‘ konstituieren. Nach Prinz sind Emotionen gerichtet auf formale Objekte wie Gefahren im Allgemeinen im Gegensatz zu speziellen Objekten oder ausdrücklichen Gefahren. Hierunter sind anstehende Examen, große Höhen bei Höhenangst oder Unwetter zu subsumieren. Die Intentionalität ermöglicht einen Zugang der emotionalen Zustände zu einer rationalen Bewertung hinsichtlich richtig oder falsch, berechtigt oder unberechtigt und so weiter. Dies ist essenziell hinsichtlich der formalen sowie der speziellen Objekte.

„If emotions were merely perceptions of the body, they would qualify as intentional in only an uninteresting sense; they would represent the body as being in such-and-such a state. This, according to the objection, is not enough.“³⁰²

302 Prinz, Jesse: Embodied Emotions; S. 9, Zugriff am 20.03.2015 über <https://www.academia.edu>

Die Furcht vor etwas signalisiert Gefahr. In Anschluss an Lazarus hat das formale Objekt eine ‚Kernbedeutung‘. Die speziellen Objekte induzieren Furcht, indem sie wiederum durch die Bewertung aufzeigen, dass die ‚Kernbedeutung‘ befugt ist, angstausslösend zu sein.

„A great height is appraised as dangerous. The total mental state, fear of a height, contains a representation of the particular object as well as a representation of the property that makes it fearful. Emotions place representations of particular objects under concepts that represent core themes. Since heights are in fact dangerous, fear is warranted. If fear persists after reliable precautions have been taken, the fear is no longer warranted.“³⁰³

James und Lange klammern zwar Intentionalität und die menschliche Ratio aus, dennoch verteidigt Prinz die James-Lange-Theorie als einen Gedankenanstoß für die vorherrschenden Theorien der mentalen Repräsentation. Schließlich muss *etwas* die Befindlichkeit *intentional* im Sinne einer reliablen Verursachung *füllen*.

„All mental states are acquired in some way, usually by inheritance or learning. Of the many things that reliably cause a mental state to be tokened only those things for which it was initially generated fall within its extension.“³⁰⁴

Verspüren wir Angst, dann weil eine Wahrnehmung - die für uns relevant ist, also eine ‚Kernbedeutung‘ hat, weil wir das aus Erfahrung gelernt haben - körperliche Symptome auslöst. Die Wahrnehmung dieser körperlichen Anzeichen repräsentiert Gefahr, da sie mit der sicheren Einschätzung von Gefahr (die erlernt wurde) einhergeht. Lernen wir neue Gefahren kennen, so werden diese nach Prinz in unser körperliches Alarmsystem mit aufgenommen.

„We come to be good body-pattern detectors (through evolution and learning), because body patterns co-occur with matters of grave concern. States that *register*

303 Ebd.

304 Prinz, Jesse: Emotion, Psychosemantics, and Embodied Appraisals; in Hatzimoysis, Anthony: Philosophy and the Emotions; S. 79

body changes may *represent* the more abstract relational properties that induce those changes in us.“³⁰⁵

Laut Prinz ist diesbezüglich ein Vergleich mit Rauchmeldern zulässig, insofern, als es deren Funktion ist, Feuer anzuzeigen. Er stellt den Vergleich an, da es schließlich die evolutionäre Funktion unserer Emotionen sei, Objekte und Ereignisse von Bedeutung aufzutun. Er räumt freilich ein, der Mensch sei sehr viel komplexer angelegt im Vergleich zu den semantisch primitiven Rauchmeldern, jedoch sei die Funktion als solche auch bei uns Menschen eine ziemlich einfache: *Der gefühlte Körper nimmt wichtige Ereignisse emotional wahr*:

„Defenders of cognitive theories assume that emotions can only designate core relational themes if emotions are judgements, thoughts, or some other kind of concept-laden, structured states. This simply isn’t true. To represent appraisal core relational themes, emotional need only occur, reliably, when those themes occur.“³⁰⁶

Die Betonung liegt meines Erachtens auf ‚represent‘, denn der Körper steht laut Prinz für das Medium, welches ‚reliable‘ seine Aufgabe erfüllt, gemäß dem Rauchmelder.

Jan Slaby widerspricht im Kontext der affektiven Intentionalität der These von Prinz insofern, als der Rauchmelder-Vergleich nicht erfassen würde, wie sehr die menschliche Wahrnehmung von einer ‚erlebnishaften Natur‘³⁰⁷ geleitet sei, die den Rauchmeldern nun einmal völlig abgehe.

„Unter anderem ist denkbar, dass die von Prinz vorgesehenen affektiven Alarmmechanismen selbst in solchen Organismen erfolgreich implementiert sein könnten, die über keinerlei bewusste Wahrnehmung verfügen. Dagegen müssen emotionale Mechanismen, die die menschliche Affektivität adäquat erfassen sollen, mit Bewusstsein einhergehen, mehr noch: mit einem Bewusstsein, das nicht nur körperliche Veränderungen registriert, sondern unmittelbar auf wichtige Vorgänge in der Außenwelt gerichtet ist.“³⁰⁸

305 Ebd.

306 Ebd.: S. 80

307 Vgl. Slaby, Jan: Affektive Intentionalität; S. 213

308 Ebd.: S. 113

Die wichtigen Vorgänge in der Außenwelt zeigen wiederum das ‚Situier-Sein‘, bzw. das ‚In-der-Welt-Sein‘, welches im Anschluss an Heidegger schließlich essenziell ist. Im Gegensatz zu Rauchmeldern *erleben* wir uns demgemäß in der Welt und setzen uns in ein Verhältnis zu dieser. Verändert sich unsere ‚Situiertheit‘, so kann sich auch das Bewusstsein verändern, wie wir uns in der Welt erleben.

Als existenziell erkrankter Mensch können wir uns – wie in Kapitel 1 beschrieben – in einer Grundbefindlichkeit der Angst befinden. Dies kann beispielsweise zu einer erhöhten Suggestibilität führen, dementsprechend nehmen für uns relevante Themen mit gesteigerter innerer Beteiligung auf und lassen uns stärker beeinflussen.

Um ‚Kernthemen‘ erkennen zu können, geht meines Erachtens das ‚In-der-Welt-Sein‘ dem evolutionären Entwickeln des Alarmsystems – wie es Prinz bezeichnet – voraus. Nur die *Befindlichkeit*, wie wir in der Welt sind, das *Verstehen*, was³⁰⁹ uns die Welt anbietet, und die *Rede*, durch welche unser Welt- und Selbstbezug strukturiert wird, können uns befähigen, bedeutsame Objekte und Ereignisse zu erkennen.

Angesichts dessen plädiere ich mit Heidegger im Kontext der ‚Erschlossenheit‘ des Daseins für diese drei Momente des ‚In-der-Welt-Seins‘. Bezogen auf meine klinische Tätigkeit sind das *Verstehen* (hier das Wissen, was eine Krebserkrankung bedeutet) und die *Rede* (in der Praxis die sprachliche Auseinandersetzung mit medizinischem Personal, aber auch der Kontakt zu Freunden) für das Entstehen der Emotion nicht wegzudenken.

3.2.6 Verkörperte Neurowissenschaften

Heideggers *Rede* ist essenziell, um den Doppelaspekt von Körper und Geist zu veranschaulichen.

Thomas Fuchs beschreibt, wie wir uns durch Sprache über die Körpergrenzen hinaus in die Welt erstrecken, mit ihr verweben und über das Narrativ unsere lebendige Subjektivität entwickeln. Wir können uns gegenseitig als sprach- und geistbegabte Wesen miteinander

309 Einräumen möchte ich an dieser Stelle, dass das ‚Was‘ des Verstehens existenzial nicht herkömmlich zu interpretieren ist, sondern als das ‚Sein‘ im Existieren. Nach Heidegger ist das Verstehen das ‚Sein des Seinkönnens‘ insofern also ein Möglichsein. Er räumt dem Verstehen eine besondere Bedeutung ein, da diesem als Möglichsein die existenziale Struktur des Entwurfs inhärent ist.

austauschen. Fuchs nennt diesen Austausch ein reziprokes Wahrnehmen einer Einheit von innen und außen über die Sprache:

„Ihr Erlernen und ihr Gebrauch setzen zum einen die interpersonale, zwischenleibliche Resonanz und die Teilnahme des Individuums an einem übergreifenden Bedeutungszusammenhang voraus. Zum anderen beruht die Entstehung der Sprache in menschlichen Sozietäten offensichtlich auf einem biologisch angelegten und von der Sprache in Gebrauch genommenen neuronalen Resonanzsystem, das die Individuen auch auf organismischer Ebene miteinander verbindet. [...] In all diesen Übereinstimmungen zeigt sich, dass der Aspekt integraler Lebensäußerungen und der Aspekt physiologisch – organismischer Prozesse einander nicht äußerlich gegenüberstehen, sondern im Menschen als Lebewesen und in seinem geschichtlichen Lebensprozess ineinander verschränkt sind.“³¹⁰

Demgemäß, wie Fuchs die Verflochtenheit von Geistigem und Materiellem im Menschen über die Sprache veranschaulicht, da Sprache ohne eines von beidem nicht zu denken ist, geht er im Kontext der Emotionen mit James hinsichtlich der Ausschließlichkeit im Sinne einer untrennbaren Verknüpfung des Gefühlserlebens mit physiologischen Veränderungen konform. Auch er postuliert den Körper als Resonanzboden unserer Gefühle und schließt sich Antonio Damasio neurobiologischer Theorie an.

3.2.6.1 Der Körper als ‚Bühne der Gefühle‘ bei Antonio Damasio

Im Anschluss an James und Lange ist auch Damasio der Überzeugung, der Körper spiele *die* zentrale Rolle für das Entstehen von Emotionen und Gefühlen. Allerdings erweitert er die Theorie:

„Die neuen Aspekte, die ich einbezogen habe, statuten dieses Phänomen jedoch mit einer neuen Dimension aus. Selbst beim banalsten Vorgang richten sich die emotionalen Reaktionen *sowohl* auf den Körper im engeren Sinn *als auch* auf das Gehirn.“³¹¹

310 Fuchs, Thomas: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan; S. 230 f.

311 Damasio, R. Antonio: Ich fühle, also bin ich; S. 345

Indes ergänzt er James' Theorie, denn der Fokus auf die Viszera sei nicht ausreichend, deshalb schließe er die Skelettmuskeln mit ein, welche James nur beiläufig erwähne. Außerdem inkludiert er das gesamte innere Milieu als Resonanzboden für Körperrepräsentation. Die Körperquelle kann laut Damasio allerdings virtuell sein, da seines Erachtens eine ‚Als-ob-Körperrepräsentation‘ erfolgen kann, selbst wenn der Körper faktisch nicht reagiert.

Diese sogenannte ‚Als-ob-Körperschleife‘ greift Prinz auf, wenn er in Anschluss an Damasio auf eine Kritik an James und Lange reagiert, welche lautet, die Viszera würde zu langsam tätig werden, um Emotionen zu evozieren. Würde Damasios Schema der Induktion über die Körperschleife berücksichtigt, so wäre die Kritik laut Prinz obsolet.

Ein ‚Umgehen‘ des Körpers spart Damasio zufolge Zeit und Energie. Zusätzlich dazu sei die Induktion über die Körperschleife neben der Bedeutung für Emotion und Gefühl auch essenziell für kognitive Prozesse, die er als sogenannte „innere Simulation“³¹² bezeichnet.

Um Emotionen von einem Subjekt als solche zu erkennen und als zu sich gehörig zu identifizieren, bedarf es nach Damasio unseres Bewusstseins, welches das ‚fühlende Selbst‘ spürt. Ob wir eine Emotion fühlen, können wir wissen, wenn sie spürbar wird in unserem Organismus, auch antizipatorisch. Damasio führt hier den Terminus des ‚Proto-Selbst‘ an im Sinne einer integrierten Repräsentation des Organismus. Hierbei wird die Emotion als Objekt gespürt. Die Repräsentation erfolgt in zweiter Ordnung, als Repräsentation der Repräsentation der Aktivitätsmuster.

„Entsprechend den Vorgängen, die ich im Zusammenhang mit anderen Objekten postuliert habe, schlage ich vor: (1) dass das beginnende Proto-Selbst auf einer Ebene zweiter Ordnung repräsentiert wird, (2) dass das ‚Objekt‘, welches im Begriff ist, das Proto-Selbst zu verändern (das neuronale Muster in emotionsauslösenden Gebieten), auf einer Ebene zweiter Ordnung repräsentiert wird, (3) dass die anschließenden Veränderungen im Proto-Selbst (ausgeführt durch die Mechanismen von ‚Körperschleifen‘ oder ‚Als-ob-Körperschleifen‘) ebenfalls auf einer Ebene zweiter Ordnung repräsentiert werden.“³¹³

312 Damasio, R. Antonio: Ich fühle, also bin ich; S. 338

313 Ebd.: S. 335f

Emotionen sind laut Damasio Vorstellungen, welche aus neuronalen Mustern entstehen. Sie sind konstituiert aus den Repräsentationen der Veränderungen in Körper und Gehirn. Das ‚Kernbewusstsein‘, ist sodann dafür verantwortlich, ein bestimmtes Gefühl zu haben, folglich in Anschluss an die Repräsentation zweiter Ordnung zu fühlen. Das Objekt der Repräsentation ist dementsprechend die Emotion in Beziehung zum Organismus. Die Emotion wird von mehreren Hirnregionen ausgelöst, ihr Aktionsmuster löst die Aktionssequenz aus, diese kann sodann in Strukturen zweiter Ordnung repräsentiert werden.

Vorab wird das ‚Proto-Selbst‘ erzeugt durch Integration der Repräsentationen von Körperzuständen, um das Fühlen von Emotionen zu ermöglichen. Das Gefühl wird sodann über Emotionen und Gefühle erkannt, welche evolutionär in verschiedenen Phasen entwickelt wurden und deren Entwicklung laut Damasio noch nicht abgeschlossen ist.

„Das Proto-Selbst geht dem Basisgefühl voraus, und beide gehen dem Gefühl des Erkennens voraus, welches das Kernbewusstsein konstituiert.“³¹⁴

Veränderungen des Körperzustands, aber auch Veränderungen des kognitiven Zustands sind die zwei Klassen biologischer Veränderungen, welche Damasio anführt als ‚Erzeuger‘ einer Gruppe von neuronalen Mustern, sie sind das Substrat eines Gefühls. Die Veränderungen des Körperzustandes postuliert er über die schon beschriebene ‚Körperschleife‘, die Veränderungen des kognitiven Zustandes werden ausgelöst „wenn der emotionale Prozess zur Sekretion bestimmter chemischer Stoffe durch Kerne des basalen Vorderhirns, des Hypothalamus und des Hirnstamms führt und diese umgehend in mehrere andere Hirnregionen transportiert werden“³¹⁵. Es kommt zu einer relevanten Veränderung der Hirnfunktion, wenn die entsprechenden Kerne Neuromodulatoren ausschütten. Die signifikantesten Modifikationen sind folgende:

„(1) die Auslösung bestimmter Verhaltensweisen (wie Bindung und Fürsorge, Spielen und Exploration); (2) eine Veränderung der fortlaufenden Verarbeitung von Körperzuständen (beispielsweise können Körpersignale ausgefiltert oder durchgelassen, selektiv gehemmt oder verstärkt und in ihrem angenehmen oder unangenehmen Charakter abgeändert werden); und (3) eine Veränderung in der Art der kognitiven

314 Ebd.: 337

315 Damasio, R. Antonio: Ich fühle, also bin ich; S. 138

Verarbeitung (bei auditorischen oder visuellen Vorstellungen kann sich beispielsweise die Vorstellungstätigkeit – die ‚Vorstellungsproduktion‘ – beschleunigen oder verlangsamen, oder die Vorstellungen können schärfer oder verschwommener werden, eine Veränderung, die ein integraler Bestandteil von so unterschiedlichen Emotionen wie Trauer und Hochstimmung ist).³¹⁶

Insbesondere die dritte Art der Veränderung ist für Menschen spezifisch als eine Art der Metarepräsentation wahrscheinlich über den präfrontalen Cortex, der prozesshaft Informationen verarbeitet.

Damasio folgend gäbe es an dieser Stelle also ein klares ‚Ja‘ auf die Frage, ob sich der Geist aufgrund von Angst im Sinne von Heideggers ‚Zeitlichkeit‘ verändern kann. Durch eine veränderte fortlaufende Verarbeitung von Körperzuständen (wie z.B. Vulnerabilität) ist eine Metamorphose des Geistes zu denken.

Hinsichtlich der ‚Zeitlichkeit‘ haben in dieser Arbeit die existenziellen Gefühle eine besondere Tragweite. Bei Ratcliffe wurden sie als Hintergrundgefühle beschrieben, die das ‚In-der-Welt-sein‘ konstituieren. Sind diese auch bei Damasio auf neurobiologischer Ebene beschrieben?

Damasio postuliert drei ‚eigentliche Emotionen‘: die primären Emotionen, die sozialen Emotionen und ebenso die Hintergrundemotionen. Die primären werden von dem Wissen der allgemeinen Lehrmeinung übernommen, derlei sind Glück, Traurigkeit, Wut, Furcht und Ekel. Damasio addiert hierzu noch die Überraschung. Soziale Emotionen erklären sich schon über ihre Begrifflichkeit, es handelt sich um „Mitgefühl, Verlegenheit, Scham, Schuldgefühle, Stolz, Eifersucht, Neid, Dankbarkeit, Bewunderung, Entrüstung und Verachtung“³¹⁷. Sie agieren wie die primären Emotionen und alle regulativen Reaktionen nach einem „Schachtelprinzip“³¹⁸. Er bezeichnet Emotionen als Ebenen der homöostatischen Steuerungen von Lebensvorgängen, welche in verschiedenen Zusammensetzungen Handlungen generieren und somit Selbsterhaltung ermöglichen. Das unablässige Bemühen eines

316 Ebd.

317 Damasio, R. Antonio: Der Spinoza-Effekt; S. 58

318 Ebd.

jeden Lebewesens, sich selbst zu erhalten, bezeichnet er in Anschluss an Spinoza als ‚Conatus‘.

Hintergrundstimmungen verlaufen als die Fortdauer der Emotionen über einen längeren Zeitraum. Damasio geht jedoch kaum darauf ein, wie sie sich in der Qualität zu den Hintergrundemotionen unterscheiden. Befindlichkeiten könnten eher den Hintergrundstimmungen und somit den Gefühlen zugeordnet werden, da sie abgefragt, also reflektiert werden können. Es werden „Ermüdung, Energie, Aufregung, Wohlsein, Krankheit, Spannung, Entspannung, Elan, Lethargie, Stabilität, Instabilität, Gleichgewicht, Ungleichgewicht, Harmonie, Dissonanz“³¹⁹ angeführt. Beide, Hintergrundemotionen und –gefühle, sind laut Damasio wahrscheinlich ein zuverlässiger Index für temporäre Parameter des Zustands unseres Organismus.

„Die wesentlichen Bestandteile des Index sind (1) die zeitliche und räumliche Form der Operationen, die in den glatten Muskeln der Blutgefäße und verschiedener Organe sowie in den quer gestreiften Muskeln von Herz und Brust vor sich gehen; (2) das chemische Profil des Milieus in der Nachbarschaft aller dieser Muskelfasern; und (3) das Vorhandensein oder Fehlen eines chemischen Profils, das je nachdem eine Bedrohung für die Unversehrtheit lebender Gewebe darstellt oder für die Bedingungen einer optimalen Homöostase sorgt.“³²⁰

Damasio beschreibt Hintergrundgefühle wie Ratcliffe als diejenigen, welche uns aufzeigen, wie wir uns in der Welt befinden - allerdings über die körperliche Wahrnehmung.

Sie spiegeln dabei unser Bild der gelebten Körperlandschaft wider, welche nicht von akuten Gefühlen erschüttert werden. Es sind laut Damasio nicht ‚Verdis große Emotionen‘ gemeint, sondern jene mit minimalistischem Ton und Rhythmus. Hieraus ergebe sich ein Gefühl des Lebens an sich, den Sinn des Lebens eingeschlossen.³²¹ Der veränderbare Hintergrund an Körperzuständen formt unser Denken und unsere Wahrnehmung. Ratcliffe erachtet Damasios Hintergrundgefühle als neurobiologisch gut nachvollziehbar. Allerdings räumt er ein, durch das Bild der gelebten Körperlandschaft würde keine Unterscheidung

319 Damasio, R. Antonio: Ich fühle, also bin ich; S. 343

320 Ebd.: S. 344

321 Vgl. Damasio, R. Antonio: Descartes’ Irrtum: Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn; S. 150 f.

getroffen zwischen einem „Gefühl als etwas, das wahrgenommen wird, und einem Gefühl als etwas, das die Wahrnehmung von etwas anderem strukturiert, unterscheidet“³²².

Wenn nun durch eine lebensbedrohende Erkrankung über längere Zeit ein Gefühl der Ungewissheit besteht, ist in Anschluss an Damasio eine tief greifende Veränderung der Körperlandschaft denkbar. Hintergrundgefühle sind letztlich physiologische Zustände durch komplexe Rückkoppelungen zwischen diversen Körpersystemen und Gehirnnarealen, um ordnungsgemäß Leben zu erhalten.

Starke Gefühle von Patientinnen, wie Angst vor der Operation, Angst vor dem Ausgeliefertsein an fremde Menschen, Angst, dass Zuhause die Kinder nicht zurechtkommen – also Ängste, die letztlich unter die Angst vor dem Nichts subsumiert werden können – sind bewusste und konkrete Ängste. Sie gehen nach Damasio von den primären Emotionen in sekundäre Emotionen³²³ über, welche Fuchs mit Damasio dergestalt zusammenfasst:

„*Sekundäre Emotionen* wie Scham, Trauer oder Neid werden beim Menschen durch Wahrnehmungen, Gedanken und Vorstellungen ausgelöst, deren Korrelate im präfrontalen Kortex mit früher erworbenen emotionalen Erfahrungen und entsprechenden Bewertungen verknüpft sind. Sie aktivieren über Amygdala und Gyrus cinguli wiederum eine auf die Vorerfahrungen abgestimmte Kaskade von Körperregionen, die den ganzen Organismus erfasst und dann wie zuvor geschildert von somatosensiblen Hirnnarealen registriert wird.“³²⁴

Ich schließe an Thomas Fuchs dahin gehend an, als ich die Unterscheidung von unbewussten Emotionen und bewussten Gefühlen bei Damasio als problematisch ansehe³²⁵. Diese Kritik fußt bei mir jedoch eher darauf, dass ich Damasio in seinen verschiedenen Büchern diesbezüglich nicht einvernehmlich lese. Termini vermischen sich oder werden in anderer

322 Ratcliff, Matthew: Existenzielle Gefühle in Slaby, Jan (Hrsg.): Affektive Intentionalität; S. 157

323 vgl. Damasio; R. Antonio: Descartes' Irrtum: Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn; S. 134 f.

324 Fuchs; Thomas: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan; : S. 140

325 Fuchs bezieht sich in seiner Kritik (ebd.: S. 19) auf Jaak Panksepp, welcher postuliert, dass es keine singuläre Struktur als neuronales Korrelat von Emotionen gibt. Er postuliert verschiedene Schaltkreise bestehend aus kortikalen und subkortikalen Strukturen sowie Faserverbindungen. Eine der Strukturen ist laut Panksepp analog zu Damasio die Amygdala. Wie unbewusste Emotionen zu bewussten Gefühlen werden, sei dennoch nicht in der Weise nachvollziehbar.

Weise gebraucht. Insbesondere die klare Trennung von Emotion und Gefühl wird meines Erachtens nicht durchgehalten und ist teilweise fraglich relevant.

Selbst wenn Damasio meines Erachtens in seinen verschiedenen Büchern Termini nach meiner Lesart nicht einheitlich verwendet, wird insgesamt aus neurobiologischer Sichtweise deutlich, wie enorm *verkörperte* Emotionen bzw. Gefühle unser Denken beeinflussen. Ergänzend soll nun ein neuer Zweig der kognitiven Wissenschaften, die sogenannte ‚radikal verkörperte Kognitionswissenschaft‘, vorgestellt werden. Sie legt ihren Fokus auf die ‚ökologische Psychologie‘ und die dynamische Systemtheorie. Ziel hierbei ist, ergänzend ein Verstehen aus anderer Perspektive zu ermöglichen für den Beitrag, den die körperlichen Funktionen für kognitive Prozesse leisten.

3.2.6.2 Wie verändern Emotionen Geist?

Im Kontext der ‚radikal verkörperten kognitiven Neurowissenschaft‘ beschreiben Julian Kiverstein und Kollegen, sie würden die psychologischen Funktionen, welche im Gehirn vor sich gehen, über die ‚umwelt-dynamische Psychologie‘³²⁶ herleiten. Die kognitive Psychologie würde systemische Prozesse, wie das ‚Sein‘ in unserem Körper, in dem wir leben, und die Umgebung, in welcher wir uns vorfinden, nicht ausreichend miteinbeziehen. Hingegen stelle sich die ‚umwelt-dynamische Psychologie‘ dieser Herausforderung.

„The advantage of doing so will be an analysis of psychological function that does justice to the contribution of the bodily capacities and the ecological setting to a given cognitive behavior.“³²⁷

Um dem umfassenden ‚Gehirn-Körper-Umwelt-System‘ Rechnung zu tragen, sollte die jeweilige psychologische Betrachtungsweise darauf abgestimmt sein, denn die psychologischen Funktionen könnten ihrerseits weitgehender verstanden werden, würde das gesamte ‚Körper-Umwelt-System‘ impliziert werden. Kiverstein et al. holen weit aus,³²⁸ um die traditionelle Sichtweise der bisherigen Literatur von Emotion und Kognition zu umgehen.

326 Eigene Übersetzung.

327 Kiverstein, Julian/Miller, Mark: The Embodied Brain: Towards a Radical Embodied Cognitive Neuroscience; S. 3; in: <https://www.researchgate.net/.../276529008>; Zugriff am 10.06.2015

328 Im Rahmen dieser Arbeit kann nur ein kleiner relevanter Ausschnitt daraus skizziert werden.

Der systemtheoretische Ansatz postuliert zunächst eine Differenz zwischen System und Umwelt. Der Mensch ist demgemäß ein ‚autopoietisches System‘³²⁹, das über die Systemgrenzen hinweg aus der Perspektive des eigenen Organismus Umwelt wahrnimmt und diese gleichermaßen selbst mit konstituiert:

„Rather the organism is always making sense of the environment in the light of its values and concerns, the most fundamental of which is, as we have seen, the generation and sustaining of its own identity. At the same time as the organism generates its own identity, it also specifies an environment to which it is related, and set of norms that relate to its ongoing existence.“³³⁰

Kiverstein rekurriert auf Heideggers ‚In-der-Welt-Sein‘ im Kontext der ‚Sorge‘-Struktur und verweist darauf, in welcher Weise Ratcliffe in Anschluss daran den Unterschied zwischen Mensch und Tier nachzeichne. Ratcliffes Betonung liege darauf, es sei nur dem Menschen gegeben, die wirklich bedeutenden Möglichkeiten – in welchen sich zu halten sei – zu erkennen.

„Dasein’s encounters with the world are founded upon what Heidegger calls the ‚care‘ structure. On the basis of our thrownness or situatedness in a world that is encountered as already mattering to us in determinate ways, we project ourselves towards particular concrete possibilities. Entities then show up for us as significant in determinate ways because of the possibilities we are pursuing. Thus Ratcliffe argues that our understanding of being is characterised by ‚an understanding of possibilities as possibilities‘. To have an understanding of possibilities as possibilities is to encounter a world of *significant* possibilities, a world in which particular possibilities for action are marked out as meaningful.“³³¹

329 Unter Autopoiesis wird in der Systemtheorie von Niklas Luhmann eine Art Selbstreproduktion und Selbstorganisation verstanden, die im Falle der Menschen (bei Luhmann ‚psychische Systeme‘ bei welchen Gedanken an Gedanken anschließen) durch Kommunikation gesichert wird. Kiverstein zielt hier darauf ab, darauf aufmerksam zu machen, dass wir Menschen sich selbst organisierende Systeme (hier am Beispiel des Metabolismus) sind, die nicht linear von der Umwelt gesteuert werden, sondern sich vorwiegend an sich selbst orientieren.

330 Kiverstein, Julian/ Michael Wheeler (Hrsg): Heidegger and Cognitive Science; S. 14

331 Ebd.: S. 11

Wir Menschen sind demnach in der Lage, Möglichkeiten nicht zu ergreifen, auch wenn Strukturen unseres Gehirns das Bedürfnis klar signalisieren. Niklas Luhmann zufolge operieren Menschen, die gemeinhin als biologische Systeme verstanden werden, als psychische Systeme im Rahmen von Bewusstseinsprozessen. Psychische Systeme operieren in sich geschlossen, sie nehmen nur partiell über die sogenannte ‚strukturelle Kopplung‘ Beziehungen zu Systemen in der Umwelt auf.

Kiverstein postuliert im neurowissenschaftlichen Kontext Kontrollmechanismen, welche in erster Linie als Systeme im präfrontalen Cortex lokalisiert sind und unsere emotionalen Impulse prüfen.

„The frontal lobes exert control over, and suppress our more animal desires, thereby ensuring that we act in ways that are contextually appropriate.“³³²

Er diskutiert gleichzeitig eine „Co-evolutionary“-These³³³, die besagt, Cortex und Sub-Cortex – letzterem wird gemeinhin die hierarchisch niedrigere Stufe in der Evolution nachgesagt – hätten gleichermaßen einen Progress erfahren. Die Gehirnstrukturen mit hauptsächlich anatomischen und funktionalen Verknüpfungen könnten sich höchstwahrscheinlich *gemeinsam* im Sinne einer Interdependenz und gegenseitigem Einfluss weiterentwickelt haben.

„Why assume however that the only parts of the human brain to undergo change over the course of evolution were those located to the cortex?“³³⁴

Kiverstein rekurriert auf Luiz Pessogas Anregung, welche analog der ‚co-evolutionären These‘ ein Größenwachstum der Amygdala als sehr wahrscheinlich betrachtet. Das Größenwachstum gehe einher mit dem Grad der Verbundenheit bzw. Verkettung mit anderen Strukturen im Gehirn.

Da die höher entwickelten Gehirnregionen auf die niedriger entwickelten angewiesen sind, ist die Vermutung nicht zulässig, nur eine von beiden würde sich weiter entwickeln. Ein

332 Kiverstein, Julian/Miller, Mark: The Embodied Brain: Towards a Radical Embodied Cognitive Neuroscience; S. 7; in: <https://www.researchgate.net/.../276529008>; Zugriff am 10.06.2015

333 Vgl. ebd.

334 Ebd. S.7

von Josef Parvizi generiertes Postulat der ‚reziproken gegenseitigen Verbindung (reciprocal interconnection)‘ akzentuiert diese Verkettung:

„This means that there are complex relations of negative and positive feedback that characterize the communication between sub-cortex and cortex. Parvizi suggests that higher brain functions (such as executive control functions) happen in “the loops operating between the cortical areas and ‚lower‘ subcortical structures such as the basal ganglia; the basal forebrain; the thalamus, the cerebellum; and the brain-stem dopaminergic and noradrenergic systems.” (Parvizi, Josef: Corticocentric myopia: old bias in new cognitive sciences; S. 158)³³⁵

Kiverstein zeigt rekurrierend auf mehrere einschlägige Autoren, wie multipel die Verschaltungen im Gehirn beschrieben werden, insbesondere am Beispiel des Hypothalamus, welcher in einer Region unterhalb des Thalamus und oberhalb des Gehirnstammes lokalisiert ist. Dieser sei außerdem beidseitig verbunden mit dem zerebralen Cortex über mindestens vier Wege, welche das basale Vorderhirn und die Amygdala sowie den Gehirnstamm und den Thalamus durchlaufen. Lange Zeit sei die Annahme kursiert, der Hypothalamus würde in erster Linie die neuroendokrinen Prozesse und homöostatischen Mechanismen koordinieren.

„The hypothalamus functions as a so-called ‚connectivity hub‘ that is optimally placed because of its extensive connections to have a near global effect on brain function (Pessoa 2013: 230-1). Importantly, areas of the prefrontal cortex (orbital and medial PFC), insular cortex, hippocampus, and amygdala also link back to the hypothalamus. The connections between the hypothalamus and prefrontal cortex are bidirectional and reciprocal, allowing for rapid coordination and synchronization of activity between ‚higher‘ and ‚lower‘ brain systems.“³³⁶

Es würde somit ein flexibles Handeln durch kognitive und emotionale Prozesse autorisiert, die *gleichermaßen* aktiviert werden. Eine funktionale Verbindung darf laut Kiverstein et al. nicht als direkter Informationsaustausch verstanden werden, sondern als eine Verschaltung höchst komplexer Systeme. Diese Komplexität ermöglicht lokal angesiedelten Regionen

335 Ebd.: S. 8

336 Ebd.: S. 9

eine dynamische und vielschichtige Mitgestaltung, wodurch eine hochgradige kognitive Leistung sowie ein diverses Verhaltensrepertoire zur Disposition stehen.

Essenziell ist hierbei aus meiner Sicht die dynamische Vernetzung von Kognition und Emotion generiert durch die verkörperte Person ‚in ihrer Ganzheit in deren Umgebung‘. Wieder wird Handlungsunterbrechung impliziert, wenn Kiverstein et al. ein Beispiel von Marc Lewis anführen, das einen Autofahrer bei einem Überholmanöver beschreibt. Es wird das Aufsteigen von Emotionen verdeutlicht, da der Fahrer (Mr. Smart) nicht wie erwartet handeln kann.

„In Smart’s case the suddenly obstructed lane jolts his body from a state of low arousal (feeling of calmness and flow) to being highly aroused (feeling of fear and anger). Lewis writes: ‚living systems are like taut springs, ready to respond to small perturbations that are biologically meaningful‘. Any cognitive or emotional event can be a trigger, so long as it sufficiently perturbs the system into a state of disorder. Once order has been disrupted, sub-cortical and cortical neural systems enter into a series of recursive feed-back loops, activity in the one system amplifying activity in the other (Lewis, 2005: 176).“³³⁷

Anschließend wird nun skizziert, wie im Falle einer Krebsdiagnosemitteilung die Interdependenz bei Kiverstein et al. verstanden werden kann:

Die Darlegungen und Erklärungen des Arztes sind der Schlüsselreiz für das Gefühl der Angst vor dem eigenen Sterben. Die Erregung, welche durch diese Angst ausgelöst wird, lenkt den inneren Fokus zunächst nach außen auf die unmittelbare Umgebung. Im klinischen Kontext sind dies in der Regel der Arzt und das Pflegepersonal. Es wird versucht, anhand der (nonverbalen) Kommunikation den Ernst der Lage abzuschätzen. Alle zur Verfügung stehenden inneren Beobachtungs-Ressourcen werden aktiviert, um die Situation auf die eigene Gefahr hin so gut wie möglich einschätzen zu können.

Es ist nun von hoher Relevanz für die Induktion weiterer Gefühle, wie der Arzt die Nachricht transportiert, ob beispielsweise Sorge in seiner Stimme mitklingt, oder ob er versucht,

337 Ebd.: S. 10 f.

sich nicht allzu genau zu äußern, um die Tragweite der Lebensbedrohung etwas zu verschleiern und inwiefern Behandlungsoptionen als erfolgversprechend angeboten werden können.

Vergangene ähnliche Situationen werden seitens der Patientinnen gedanklich generiert, welche wiederum Gefühle von Angst sowie Wut, Enttäuschung und Verzweiflung verstärken können. Die körperliche Erregung ist ein zusätzlicher Verstärker, sie unterlegt, intensivierte und dehnt die schon vorhandenen Gefühle aus. Wenn nun körperliche und kognitive Systeme ineinanderspielen, so Kiverstein et al., beginnt das Gehirn, diesen gespeicherten psychologischen Prozess in Form von stabilen Aktivitätsmustern zu festigen.

„Just as a group of birds quickly settles into an enduring flocking pattern, so also do Smart’s emotional and cognitive process temporarily stabilize and settle into a coherent and large scale anger-anxiety state. The ‚lower‘ neural processes that track bodily arousal, and the ‚higher‘ neural processes associated with attention and memory sustain each other, and generate an enduring emotional-cognitive state.“³³⁸

Kiverstein et al. postulieren eine Verschmelzung von Emotion und Kognition. Ist diese Verschmelzung nun wiederum von dem gesamten Organismus abhängig?

‚Psychologischer Konstruktivismus‘ ist die Disziplin, welche nach Kiverstein et al. Ergebnisse verspricht, da sie Emotionen als das Ergebnis von hochdynamischen Interaktionen zwischen breit angelegten Netzwerken im Gehirn betrachtet.

„Pluripotency refers to the well-established finding that one and the same region (e.g. Broca’s area) can be involved in the performance of multiple functions e.g. language processing, movement preparation, imitation and imagery related tasks [...] Taken together these findings suggest a *many-to-many* mapping of structure to function at the level of brain regions.“³³⁹

Es ist dementsprechend im Anschluss an Kiverstein et al. unwahrscheinlich, dass jede wesentliche Emotion ihr eigenes physiologisches und neuronales Profil widerspiegelt. Insbesondere die Angst sei in den trennenden Theorien zwischen Kognition und Emotion der

338 Ebd.: S. 11

339 Ebd.: S. 14

Amygdala zugeordnet, dies könne bildgebend bei Menschen und Ratten gezeigt werden. Ebenso sei die Amygdala in der Bildgebung aktiv, wenn Menschen mit neuen, emotional neutralen oder unvorhergesehenen Stimuli konfrontiert werden.

Bisher wurde keine Gehirnregion identifiziert, welche ausschließlich für eine Kategorie von Emotionen aktiv ist, alle seien laut Kiverstein jeweils immer mindestens auch für eine weitere andere engagiert.

Durch die ‚konstruktivistische Psychologie‘ sei nun seines Erachtens eine geeignete Domäne gefunden, welche der Emotion einen ‚Kernaffekt‘ zuschreibt.

„Core affect plays a role in homeostasis tracking endocrinal, visceral and muscular changes internal to the body that inform the organism that there is something in the environment of potential relevance or value.“³⁴⁰

Der ‚Kernaffekt‘ nach Kiverstein et al. ist im Rahmen eines erheblichen Ausmaßes an intrinsischer Vernetzung neuronal zugänglich. Unter intrinsischer Vernetzung wird ein Geflecht verschiedентlicher Gehirnregionen verstanden, welches dann aktiv werden kann, wenn wenig extrinsische ‚Ablenkung‘ erfolgt. Hier sei an das ‚psychische System‘ bei Luhmann erinnert: Die innere systemische Organisation schließt ihr System bis zu einem gewissen Grad, um *eigene Weiterentwicklung* möglich zu machen! Grundsätzlich ist der ‚Kernaffekt‘, welcher körperliche Erregung induziert, jedoch laut konstruktivistischer Theorien bezogen auf bestimmte Objekte in der Umwelt. Durch das große Ausmaß an Vernetzungen innerhalb des Gehirns können die individuellen Entwicklungen und damit verbundenen Reaktionen und Emotionen jedoch entsprechend vielfältig sein:

„This means that either directly through local anatomical connections, or indirectly through long-range connections, every brain region has the potential to influence every other brain region within a given network. The functions and operations a particular region carries out will be determined by (but also determine) its interactions with the other elements to which it is connected in a network.“³⁴¹

340 Ebd.: S. 15

341 Ebd.: S. 18

Je nachdem, welche Kontexte für das psychische System relevant sind, entstehen neue Interdependenzen und Verknüpfungen, die reziprok (re)agieren. Affekte rüsten den Organismus zur Aktion, Kiverstein et al. postulieren eine körperliche Erregung aufgrund von positiver oder negativer Beeinflussung der Umwelt, um den Körper darauf vorzubereiten, zu agieren.

Es gibt demnach in der Umwelt viele Reize, welche Möglichkeiten von Reaktionen offerieren. Die für den Organismus relevanten werden ausgesucht, um ein Maximum an Gleichgewicht mit der Umwelt zu gewährleisten. Die Autoren nehmen an, dass es Wahrnehmungsareale innerhalb des Gehirns gibt, welche Veränderungen aufspüren in den „patterns of action readiness in the body of the organism as a whole“.³⁴² Die körperlichen Veränderungen sind demgemäß eine Art Index dafür, wie der Organismus mit der Umwelt harmoniert.

„When the body of the organism is aroused by some opportunity or challenge in the environment, the effect on the large-scale patterns of activity in the brain is that of destabilizing and disrupting the self-sustaining pattern of organisation that has temporarily taken form.“³⁴³

Das sich selbst versorgende System versucht das Gleichgewicht wiederherzustellen, wenn es durch Einflüsse aus der Umwelt zu einem Ungleichgewicht kommt, wie dies bei einer existenziellen Erkrankung häufig der Fall ist. Darauf, so Kiverstein et al. ist das System ausgerichtet, welches auf komplexe individuelle Weise auf die Umwelt re-agiert.

Kann nun daraus geschlossen werden, dass ein derart enormes Ungleichgewicht bei existenzieller Bedrohung eine besonders hohe Aktivität des ‚pattern of action readiness‘ induziert?

Es ist meines Erachtens mit Kiverstein et al. im akuten Fall davon auszugehen. Ein wiedergewonnenes Gleichgewicht ist demnach nicht daran gebunden, dass alles wieder so gefühlt, gedacht und aus der Umwelt wahrgenommen wird, wie es davor der Fall war. Eine Neuordnung scheint durchaus sinnvoll.

342 Ebd.: S. 21

343 Ebd.

Wenn nun die eigene Lebenszeit kürzer antizipiert wird, kann sich dann die Reflexion des Zustands unseres Organismus eines relativen Gleichgewichts mit der Umwelt intensivieren? In meiner klinischen Praxis treffe ich auf eine Analogie, die ich hier nur kurz anführen möchte: Ich fühle mich erinnert, wenn sich bei Patientinnen auf der Entbindungsstation ein Kind im Mutterleib zügiger entwickelt, weil sich eine Frühgeburt ankündigt. In der Regel entwickelt sich der gesamte Organismus schneller, wenn Frühgeburt-Tendenzen bestehen. Je heftiger die Symptome auftreten, desto schneller erfolgt die Entwicklung, um für das Leben bereit zu sein. Möglicherweise ist dies auch für das Sterben denkbar.

3.3 Reflexion: Induziert ‚Leiblichkeit‘ eine Emergenz des Geistes?

Wenn nun emergente Eigenschaften nach außen gerichtete Wirkungen sind, die sich in einer neuen Verbindung erweisen, so wäre die ‚Leiblichkeit‘ meines Erachtens ein wichtiger konstitutioneller Faktor für die Emergenz von Geist.

Heidegger thematisiert ‚Leiblichkeit‘ im Kontext von Stimmungen, ihm zufolge können diese den Menschen in seine ‚Leiblichkeit‘ festsetzen, wie einen Gefangenen. Demnach wäre der Mensch in der Stimmung der Angst seiner ‚Leiblichkeit‘ ausgeliefert. Infolgedessen wird das ‚Sein-in-der-Welt‘ anders wahrgenommen, wir dehnen uns sinngemäß leiblich anders in die Welt aus. Das individuelle ‚Leibliche‘ konstituiert laut Aho in Anschluss an Heidegger die Verbindung mit der Welt auf fundamentale Weise. Sie macht den Menschen ‚welt-offen‘. Laut Heidegger könne sich auf diese Weise das Wesen des Menschen *entfalten*. Hier ist insbesondere auf familiäre Bindungen hinzuweisen.

In meiner Praxis begegnen mir oftmals Frauen mit kleinen oder jungen Kindern. Hierbei mache ich die Erfahrung, dass diese das leibliche ‚In–der-Welt-sein‘ auf phänomenale Weise über ihre Funktionalität im Kontext der Mutterrolle spüren. Ihre ‚Leiblichkeit‘ ist sozusagen über ihre Körpergrenzen hinaus auf die Kinder bzw. Familie derart ausgedehnt, dass das leibliche Spüren ein mütterliches Spüren ist, das sich mit der individuellen ‚Leiblichkeit‘ verwebt. Die Einverleibung von Welt konzentriert sich auf intensive Weise auf die zu versorgenden Kinder. Mütter kommen häufig äußerst fortgeschritten erkrankt in die Klinik zum stationären Aufenthalt, haben davor noch mit ihrer letzten Kraft das Alltägliche besorgt, damit Normalität für die Kinder aufrechterhalten wird. Sie versterben dann nicht selten in der Klinik innerhalb von Tagen oder sogar Stunden. Dies ist aus meiner Sicht ein

beachtenswertes Phänomen – in der psychoonkologischen Begleitung eine große Herausforderung, empathisch und strukturiert gleichzeitig im Sinne der Familie zu agieren abgesehen von der eigenen Betroffenheit – da ich diesbezüglich eindrücklich Ausdehnung der individuellen ‚Leiblichkeit‘ erlebe. Auch wenn im Krankheitsfall der Radius zur Außenwelt kleiner wird, wie van der Berg beschreibt, so ist das ‚Leibliche‘ dennoch hauptsächlich bei jungen Müttern gleichsam entfaltet über die Kinder im Gegensatz zur Grenze ihres Körpers durch die menschliche Haut. Es kommt dadurch vor, dass das Stadium der Erkrankung von der Patientin wie auch der Familie verkannt wird und der Abschied völlig überraschend ist (wobei hier psychische Abwehrmechanismen – verständlicherweise - sicherlich auch eine bemerkenswerte Rolle spielen).

Die permanente Verbindung zur Welt ist in jeglicher Weise immer neu, nie identisch, da die Welt schon in der Vielfalt der menschlichen Stimmungen entsprechend facettenreich wahrgenommen wird. Insbesondere dann, wenn die gewohnte Handlungsweise unterbrochen ist, wie in Kapitel 2 beschrieben, erweitert sich die Diversität der Stimmungen, welche die Welt signifikant neu erscheinen lassen. Es ergeben sich somit kontinuierlich neue Verbindungen im Kontext der ‚leiblichen Daseinsweise‘, welche geistige Emergenz aus meiner Sicht implizieren. Insbesondere würde ich durch die ‚Leiblichkeit‘ eine Individuation des Geistes postulieren in Anschluss an Heidegger, demzufolge der geistige Prozess je mein ‚eigenster‘ ist.

Auch die chronologische Zeitknappheit des menschlichen Leibes, welche eine Wachstumsnotwendigkeit des eigenen ‚Seins‘ generiert, impliziert eine mögliche ‚Sinnverdichtung‘ durch Emergenz von Geist. Es kommt zu einer (Wieder-)Verschmelzung mit dem ‚Körperwissen‘, das im Laufe des Lebens erworben wurde. Insofern ist das ‚Leibliche‘ nach meinem Ermessen konstitutiv für eine Metamorphose des Geistes innerhalb der Bewusstheit von Endlichkeit.

4. Metamorphose des ‚Selbst‘ durch das Bewusstsein der Knappheit eigener Lebenszeit

These: Das ‚Sein-in-der-Welt‘ wird ein anderes, wenn die faktische Lebenszeit knapp wird

Die Wahrnehmung der Welt und das ‚Mit-Sein‘ in der Welt intensiviert sich. Die antizipierte Endlichkeit kollidiert mit dem eigenen ‚Entwerfen‘ in die Zukunft und steigert die Angst vor dem ‚Nichts‘. Die ‚Ganzheit‘ kann im Tod als Ende des Lebens nicht mehr impliziert werden, schließlich wird das ‚Selbst‘ versuchsweise darüber hinaus gedacht.

Beispiel einer Tranceinduktion:

„Sie haben sich für sich selbst Zeit genommen ... dies ist eine ganz besondere Zeit... denn Sie brauchen jetzt nichts Besonderes zu tun und nichts zu verstehen, denn Ihre einzige Aufgabe besteht darin, anzukommen ... anzukommen bei sich und einfach zu beobachten, was in Ihnen vorgeht ... gerne können Sie die Augen schließen ... Sie können noch einmal nach draußen fühlen und auch nach draußen hören, einfach noch mal Ihre Sinne nach außen schweifen lassen ... dies tun Sie aber nur um festzustellen, dass alles in Ordnung ist und alles Äußere von Ihnen abrücken kann ... Sie sich nun ganz bei sich ... Sie haben nun alle innere Zeit für sich selbst da zu sein ... ganz einfach indem Sie nichts tun ... sich Ihrem inneren Wissen überlassen, das für Sie sorgen kann ... Sie sind einfach nur ganz bei sich ... Sie können meine Stimme hören und mir ohne jede Anstrengung folgen und gleichwohl spüren, wie Sie atmen ... achten Sie einfach darauf, wie das geschieht ... ganz von alleine ... wie sich die Brust hebt, wenn Sie einatmen und wie sie sich senkt, wenn Sie entlastet zurücksinkt, wenn Sie ausatmen ... mit jedem Atemzug ... ganz von alleine ... kommen Sie näher zu sich ... finden Sie Ruhe und Entspannung in sich ... da wo Sie gerade sind ... wo Sie sehr vertraut sind ... bei sich ... Sie können nun beobachten, wie Ihr Atem gleichmäßig geht ... ganz ohne Ihr Zutun ... wie er kommt und wieder geht ... und Sie können ihn kommen und gehen lassen ... Sie merken, wie sich Ihre Zellen mit Sauerstoff füllen, wenn Sie einatmen, wie die Frische Ihre Zellen erreicht ... in Ihrem ganzen Körper ... und wie bei jedem Ausatmen innere Anspannung abfließen kann ... einfach abfließen ... weil Sie sie nicht mehr brauchen

... sie kann fließen ... Sie spüren, wie sie fließt ... und Sie kommen dabei immer mehr ganz zu sich ... zu Ihrer Kraft ... die sie einfach haben ... die zu Ihnen gehört ... einfach weil Sie Sie sind ... weil Sie wissen, dass Sie sie haben ... einfach so ... und Sie spüren weiter Ihren Atem ... und durch ihn, dass Sie Teil dessen sind ... einfach weil Sie da sind ... dass Sie verbunden sind ... einfach so ... weil Sie da sind ... weil Sie atmen ... weil der Atem Sie durchströmt ... und Ihnen gut tut ... und Sie kommen immer wehr bei sich an ... einfach nur bei sich ... das könne Sie jetzt spüren und immer wieder ... immer wenn Sie es wollen ... weil Sie ganz ohne Anstrengung Ihrem Atem folgen können ... und ganz ruhig werden ... ganz zu sich kommen ... indem Sie nichts tun ... nur bei sich sind ... ganz ohne Ihr Zutun ... sehr entspannt ...³⁴⁴

Eine Tranceinduktion ist ein Hineinführen in eine anschließende Tranceübung mit therapeutischem Ansinnen oder in eine Fantasiereise zu einem kraftspendenden inneren Ort. Letztendlich ist das Ziel der Hypnosetherapie³⁴⁵ die Aktivierung der individuellen Ressourcen, ein Wiedererlangen des Vertrauens in den eigenen Körper bzw. in das Leben als Teil des großen ‚Ganzen‘.

Der Begriff der Zeit soll aufgeweicht werden, insofern, als Zeit ebenso ein Teil das ‚Ganzen‘ ist, das uns umgibt und durchwebt. Endlichkeit als Zeitbegrenzung wird abstrahiert über die persönliche Immanenz des ‚Ganzen‘.

4.1 Relevante Einflüsse auf Heideggers Begriff der ‚Zeitlichkeit‘

4.1.1 Zeit und Seele bei Aristoteles und Augustinus im Vergleich

Aristoteles fragt nach der Bedingung der Zeit:

„Es ist auch wert zu untersuchen, wie sich die Zeit zur Seele verhält und warum die Zeit überall zu sein scheint, auf der Erde, im Meer und am Himmel. Etwa weil sie

344 Diese Induktion ist von mir selbst zusammengestellt, inspiriert von mehreren Hypnosetherapeuten, insbesondere von Agnes Kaiser Rekkas.

345 Meine Weiterbildung diesbezüglich erfolgte durch die ‚Milton H. Erickson Gesellschaft für klinische Hypnose‘. Milton H. Erickson wird als einer der wichtigsten Anwender und Lehrer der modernen Hypnosetherapie angesehen.

eine Eigenschaft oder ein Verhältnis an der Bewegung ist, sie ist ja Zahl, und das alles gehört zur Bewegung (es ist ja alles an einem Ort), und weil Zeit und Bewegung zugleich sind, sowohl der Möglichkeit wie der Wirklichkeit nach? Ob nun, wenn die Seele nicht wäre, die Zeit wäre oder nicht, könnte man sich fragen. Wenn es unmöglich ist, daß es jemanden gibt, der zählen kann, dann ist es auch unmöglich, daß es etwas zählbares gibt, also offensichtlich auch keine Zahl. Zahl nämlich ist entweder die Anzahl oder das Zählbare. Wenn es nun aber außer der Seele, und zwar der Denkseele, nichts gibt, was zählen kann, dann ist es unmöglich, daß es Zeit ohne Seele gibt, es sei denn im Sinne von ‚Substrat der Zeit‘, z. B. wenn man zuläßt, daß es Bewegung ohne Seele gibt. Das ‚früher-später‘ liegt ja an der Bewegung vor, Zeit dagegen ist es, insofern es zählbar ist.“³⁴⁶

Analog zu Heidegger entzieht er sich der Differenzierung subjektiver Wahrnehmung von Zeit gegenüber objektiv gegebener Zeit, sondern betrachtet sie phänomenologisch.

Zeit und Bewegung kommen bei Aristoteles zugleich vor, denn die Zeit ist die Zahl der Bewegung. Das Zeitliche ist für Aristoteles gebunden an die Möglichkeit, dieses zählen zu können. Vorher und Nachher werden getrennt durch die Bewegung.

Für Heidegger hingegen stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen beidem. In einem Seminar der ‚Zollikoner Seminare‘ beschreibt er das ‚Jetzt‘ als gegenwärtig, das ‚Soeben‘ als gerade vergangen und das ‚Sogleich‘ als ankommend. Das ‚Nichtmehr‘ im Vergangenen und das ‚Nochnicht‘ des Ankommenden sind seines Erachtens Formen des ‚Nicht-Seins‘. In Abgrenzung zu Husserls Retention geht er in diesem Zusammenhang nicht auf das Fließende ein, in seiner Terminologie wäre dies das ‚Hineinragen des Nichtmehr‘ als primäre Erinnerung.

Das ‚Sein‘ hat laut Heidegger zeitlich seine Anwesenheit im ‚Jetzt‘, wobei sein Anliegen darauf abzielt, ob das gegenwärtige ‚Sein‘ „nicht gerade umgekehrt von der Zeit her seine Bestimmung empfängt und von ihr her gewährt wird?“³⁴⁷.

346 Aristoteles: Physik, Buch IV; 223a 16 – 19 in: Marquart, Udo: Die Einheit der Zeit bei Aristoteles; S. 115

347 Boss, Medard: Martin Heidegger, Zollikoner Seminare; S. 44

Heidegger fordert auf, einen gedanklichen Schritt zu wagen, dahin gehend, dass der Raum nicht von den immanenten Körpern her bestimmt wird und ebenso wenig die Zeit von den in ihr bewegten Dingen.

Im Rahmen der ‚Zollikoner Seminare‘ appelliert er an die Studenten, seine an sie gerichteten Sätze *unmittelbar* zu vernehmen und somit das ‚Eigentliche‘ wahrzunehmen, das man nicht mit den Augen sinnlich sehen oder mit den Ohren hören kann.

Was könnte er damit meinen? Da Heidegger auf keine religiösen Hintergründe rekurriert, ist das ‚Eigentliche‘ *im* Leben vordergründig. Sein Anschluss an Aristoteles ist diesbezüglich auf dessen Untersuchung über die ‚Denkseele‘ gerichtet:

„Gibt es die Zeit, wenn es die Seele nicht gibt? Aristoteles begründet seine Frage: Zeit ist die Zahl der Bewegung. Zählen ist eine Leistung der Seele bzw. der Denkseele. Ist die Existenz von Seele ausgeschlossen, so auch die Existenz von *Zählbarem*. Die Nicht-Existenz des Zählbaren schließt die Zahl aus, denn Zahl ist entweder das Zählbare oder schon gezählte Anzahl. Soweit Aristoteles. Wichtig ist seine Unterscheidung zwischen dem Zählbaren und der Anzahl. Das Zählbare ist der Möglichkeit nach Anzahl. Dinge müssen überhaupt zählbar sein, um tatsächlich gezählte Anzahl zu werden. Nun schließt Aristoteles die Existenz des Zählbaren aus, wenn es keine Seele gibt.“³⁴⁸

Zeit ist zwar laut Aristoteles nicht gebunden an das faktische Zählen der Seele, jedoch muss *die Möglichkeit* gegeben sein, dies zu tun. Die Wahrnehmung der Bewegung geht mit der Wahrnehmung von Zeit einher.

Insbesondere die ‚Denkseele‘ ist bei Aristoteles dem Menschen vorbehalten, ebenso wie die ‚Empfindungsseele‘. Der ‚Denkseele‘ sind die Verstandestugenden zugeordnet, so wie die Charaktertugenden der ‚Empfindungsseele‘.

Es werden im Zusammenhang mit der ‚Denkseele‘ Verstandestugenden postuliert, welche den Menschen wegen seiner Klugheit, seiner Gelehrigkeit, seines Scharfsinns und seiner Überlegungen bzw. seiner Einsicht befähigen, zu zählen. Die ‚Denkseele‘ kann folglich die

348 Marquardt, Udo: Die Einheit der Zeit bei Aristoteles; S. 117

Leistung des Zählens der Bewegung erbringen und ermöglicht somit, dass Zeit existiert, weil es Anzahl gibt. Gäbe es keine ‚Denkseele‘, so könne es schließlich auch nichts Zählbares geben, da das Zählbare nur existiert, wenn es optional gezählt werden kann.³⁴⁹

Nach Aristoteles gibt es zwei für sich nicht hinreichende Bedingungen, dass Zeit existiert. Diese sind zum einen die Seele und zum anderen die Möglichkeit eines von ihm bezeichneten ‚Zeitsubstrats‘³⁵⁰, welches als geordnete Phasenfolge von früher zu später Bewegung verzeichnet. Diese Bewegung muss gezählt werden, um nach Aristoteles Zeit postulieren zu können!

Allerdings ist es unmöglich, von einer Bewegung zu sprechen, wenn niemand weiß, was sich bewegt oder was bewegt wird. Das Bewegte ist nach Aristoteles das uns am meisten Bekannte, „weil es anders als die Bewegung ein bestimmtes Vorliegendes ist“³⁵¹. Dieses ‚Vorliegende‘ muss sich seines Erachtens verändern. Eine Zugänglichkeit zur Veränderung eines ‚Vorliegenden‘ ist über das ‚Jetzt‘ möglich, dieses ‚Jetzt‘ beschreibt sich in verschiedenen Zuständen, demnach früher und später; „und nur wenn man etwas Bestimmtes in zwei verschiedenen Zuständen erfährt, erfährt man Zeit“³⁵².

Bewegung und Seele gemeinsam fundieren schließlich nach Aristoteles Zeit, wobei Seele die Bewegung an der Himmelsrotation zählt, welche gewährleistet, dass Zeit überall zu sein scheint wodurch sich eine ‚Ganzheit‘ der Zeit denken lässt.

Heidegger schließt an Aristoteles insofern an, als Zeit ohne Seele nicht existieren könne. Seele wird bei Aristoteles laut Heidegger verstanden als „das ausgezeichnete und tragende Sein (Entelechie) des Menschenwesens, nicht etwa im modernen Sinne als Ich-Subjekt und Ich-Bewusstsein.“³⁵³

Dass wir die Zeit zählen, leugnet Heidegger nicht. Wenn wir eine Uhr gebrauchen, so nutzen wir sie, um ein ‚Wieviel‘ an Zeit zu erfahren, die uns (noch) gegeben ist.

349 Vgl. Aristoteles: Physik, Buch IV; 219b 5

350 Vgl.: ebd.: 223a 27

351 Figal, Günter: Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit; S. 267 f.

352 Ebd.: S. 268

353 Boss, Medard: Martin Heidegger, Zollikoner Seminare; S. 47

„Im Uhrgebrauch messen wir die Zeit. Wir ermessen dabei nie, wie es mit der Zeit selbst steht, als was sie selbst zu bestimmen ist. Die Rede von der *Zeitbestimmung* ist mehrdeutig. Die Zeit im Uhrgebrauch feststellen, heißt immer: feststellen, wieviel an Zeit, wieviel Uhr es ist.“

Heidegger greift das Zählen im Sinne von Aristoteles auf, stellt jedoch fest, die Zeit würde dabei an sich nicht *hinterfragt*, die *Zeit selbst* würde nicht erblickt.

An dieser Stelle ist es meines Erachtens sinnvoll auf Augustinus zu rekurrieren, der sich dieser Frage, was denn nun eigentlich Zeit *sei*, in seinen ‚*Confessiones*‘ gewidmet hat:

„Was ist denn nun eigentlich die Zeit? Wenn niemand von mir eine Antwort verlangt, weiß ich es. Wenn ich aber einem Fragenden auseinanderlegen will, was die Zeit sei, weiß ich es nicht.“³⁵⁴

Auch wenn Augustinus analog zu Aristoteles das Verstehen der Zeit über die Seele herleitet, gesteht er sich ein, eine Aporie sei nicht abzuwenden, wenn die Zeit an sich begriffen werden will. Es sei zwar möglich, die Zeit als vorübergehende zu messen, dennoch bestehe nicht die Möglichkeit, das *Spatium* der Zeit an sich zu erfassen, da Zeit immer im Fluss sei. Eine lange Dauer von Zeit bestehe laut Augustinus aus vielen vorübergehenden Augenblicken, die nicht gleich-zeitig sein können.

Augustinus zufolge endet insbesondere die Gegenwart in einer Aporie, da sie zeitlich nicht teilbar sei. Er postuliert drei Zeiten: die Gegenwart des Vergangenen (in der Vergegenwärtigung im Gedächtnis), die Gegenwart aus Gegenwärtigem (dem Augenblick) und die Gegenwart aus Zukünftigem (der Erwartung). Die Vergangenheit und die Zukunft ragen in die Gegenwart hinein im Sinne von verschiedenen Modi der Zeit. Diese sind der Seele inhärent. Laut Augustinus ist die Zeit nicht identisch mit der Bewegung von Körpern, hierin grenzt er sich von dem aristotelischen Zählen der Himmelskörper ab. Die ‚Geistseele‘ (analog zu Aristoteles’ ‚Denkseele‘) gewinnt über das Gedächtnis Zugang zum Wesen der Zeit. Dieses Wesen ist der Seele immanent:

354 Augustinus von Hippo, Aurelius: Bekenntnisse, Buch XI; S. 129 in: Boss, Medard: Martin Heidegger, Zollikoner Seminare; S. 45

„Nur in ihr können die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Zeiten auseinandergehalten und nacheinander erstreckt da-sein. Das wiederum ist nur dadurch möglich, daß die Seele die Zeit transzendiert.“³⁵⁵

Die Innerlichkeit, welche uns Menschen eigen ist, vermittelt auf eigentümliche Weise zwischen der Zeit und der Ewigkeit, da die Seele eine Ähnlichkeit mit dem Ewigen aufweist im Sinne des ‚imago dei‘, des Geistigen. Eine göttliche Struktur webt nach Augustinus gleichsam das Auge des Geistes, welches die vorüberziehenden Bilder aufnimmt, die im Gedächtnis verbleiben.

Nach Augustinus ist die Ewigkeit das ‚Ganze‘. Im Gegensatz zur weltlichen Zeit mit chronologischer Abfolge für uns sterbliche Menschen versteht er die Ewigkeit als ‚auf einmal‘ für ein göttliches Wesen, welches das ‚Ganze‘ als immer vorhanden begreifen kann. Für uns Menschen sei diese Ewigkeit bzw. das ‚Ganze‘ indessen stets nur in Bruchteilen gegenwärtig.³⁵⁶

Das göttliche Wesen steht bei Heidegger in Abgrenzung zu Augustinus nicht zur Disposition. Dennoch ist das ‚Ganze‘ für die ‚Zeitlichkeit‘ sehr relevant, im Kontext dieser generiert er den Begriff der ‚Eigentlichkeit‘.

4.1.2 Der Begriff der ‚Zeitlichkeit‘ mit Blick auf die ‚Ganzheit‘ bei Heidegger

‚Ganzheit‘ steht nach Heidegger dafür, das ‚Dasein‘ nicht als je meines erfassen zu lassen, solange ich lebe. ‚Ganz‘ ist das ‚Dasein‘ schließlich erst mit dem Tod. Sobald dieser jedoch eintritt, ist das ‚Dasein‘ nicht mehr. Das Ergreifen der Möglichkeit des Todes beendet alle Möglichkeiten. In der ‚eigentlichen‘ Zeit wird das ‚Noch-Nicht‘ nie mehr zu einem ‚Nicht-Mehr‘, da es nicht als zu verwirklichende Möglichkeit des Todes gedacht wird. Heideggers Sterblichkeit kann diesbezüglich als ontologische Möglichkeit gedacht werden im Sinne eines ‚Jetzt-Immer‘ bzw. ‚Schon-Immer‘, da der biologische Tod nicht an sich gemeint sein

355 Haefner; Gerd: Vom Unzerstörbaren im Menschen: Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologumenon; in: Godehard Brüntrup, Matthias Rugel, Maria Schwartz (Hrsg.): Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele; S. 54

356 Blume, Thomas: Ewigkeit, in: <https://www.philosophie-woerterbuch.de>; Zugriff am 05.09.2015

kann, sondern dieser als Möglichkeit in das Leben transferiert wird. Gisbert Hoffmann bezeichnet diese ontologische Möglichkeit als die ‚Weite des Vorlaufens‘, des Antizipierens in die Zukunft, die den Unterschied macht:

„Der Unterschied von eigentlicher und uneigentlicher Zukunft liegt zunächst in der Weite des Vorlaufens (bis morgen oder bis zum Tod). Je weiter aber jemand vorläuft, desto größer werden Kraft und Wirkung des Rückstoßes: Es macht einen Unterschied, ob man vorläuft zum nächsten und übernächsten weltlichen Auftrag oder zur eigenen und äußersten Möglichkeit, zum Tod, der rückwirkend alle Planung des Jetzt und Gleich zunichtemacht. Eigentliches Dasein verhält sich reflexiv zu uneigentlichem.“³⁵⁷

Hoffman unterstreicht hierbei die Grundthese dieser Arbeit dahin gehend, als die Antizipation des eigenen Todes, also ein weites ‚Vorlaufen‘, anstatt ein Verbleiben in den nahen Bezügen, den Geist hin zur ‚Jemeinigkeit‘ verändern kann. Das ‚Vorlaufen‘ ist bei Heidegger grundsätzlich als ‚eigentlicher Modus‘ gedacht, da uns im ‚Vorlaufen‘ das Bewusstwerden der eigenen Unbestimmtheit in Spannung hält (wir springen gedanklich ins Unge-
wisse).

„Nur das Vorlaufen in den Tod treibt jede zufällige und ‚vorläufige‘ Möglichkeit aus. Nur das Freisein *für* den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit.“³⁵⁸

Zukunft hat für Heidegger einen besonderen Stellenwert. Während Husserl die Retention für relevanter hält und die Protention demgegenüber vernachlässigt, vollzieht sich für Heidegger das ‚Dasein‘ aus der Zukunft, „d. h. aber zugleich, alle Leistungen des Daseins, konkretes Besorgen, Handeln, Denken, Vorstellen zeitigen sich aus der Zukunft“³⁵⁹. In der ‚Eigentlichkeit‘ geht es um ein Wachsein für die Tatsache, dass wir zu wählen haben. Die eigene Entwurfsfähigkeit kommt auf uns zu und impliziert so die eigene Freiheitsfähigkeit.

357 Hoffman, Gisbert: Heideggers Phänomenologie; S. 266

358 Heidegger, Martin: SZ; S. 384

359 Hoffmann, Gisbert: Heideggers Phänomenologie; S. 261

Das Sein ist wesentlich zukünftig dahin gehend, als die ‚Kunft‘, in der das ‚Dasein‘ zu sich selbst kommt, metaphorisch zu verstehen ist. C. Corti nennt die ‚Zeitlichkeit‘ in seiner Abhandlung über die Zeitproblematik bei Heidegger und Augustinus eine „lebendige Metapher“³⁶⁰. Inwiefern lässt diese lebendige Metapher die ‚Zeitlichkeit‘ besser verstehen?

Corti schlägt vor, zunächst das zu nennen, was Heidegger *nicht* ausdrücken kann mit seinem ‚Auf-sich-zukommen-lassen‘. Es geht Heidegger seines Erachtens nicht um eine Zustandsveränderung innerhalb der weltlichen Zeit im Sinne eines zeitlichen Abfolge-Prozesses, sondern um eine „Bewegung der Möglichkeit“³⁶¹.

Corti versteht diese als *die Möglichkeit als solche* im Vollzug des ‚Seins‘, er meint damit keine bestimmte. Das Verstehen dieser Möglichkeit ist ein ‚Sich-Verstehen‘ als einzige Möglichkeit des ‚Seienden‘, um ein ‚Sein‘ im ‚Dasein‘ zu erlangen. Somit ist das ‚Dasein‘ ‚vorlaufend‘.

Inwiefern kann die ‚lebendige Metapher‘ nach Corti den Blick erhellen?

Da die Zukunft kein Prozess ist, kann eine Art innere Zeit postuliert werden, analog zur Bewegung von Möglichkeiten als ‚innere Bewegung‘. Nur durch diese innere Zeit ist ‚Ekstase‘ – ein Herausstehen aus dem Gewöhnlichen – hinein in die Tiefe des ‚Eigensten‘ möglich.

Vergangenheit bezeichnet Heidegger als ‚Gewesenheit‘³⁶². Er denkt sie als die Übernahme der Möglichkeit des immer schon Gewesenen, des sich ‚Entwerfens‘ oder das Zurückkommen in die immer schon gewesenen Möglichkeiten des ‚Entwerfens‘. Somit ist ‚Gewesenheit‘ nicht statisch zu denken. Wir laufen vor, indem wir zu uns selbst zurückkehren in die *immer schon gegebenen* Möglichkeiten.

„Das eigentliche Auf-sich-zukommen der vorlaufenden Entschlossenheit ist zumal ein Zurückkommen auf das eigenste, in seine Vereinzelung geworfene Selbst. Diese Exstase ermöglicht es, daß das Dasein entschlossen das Seiende, das es schon ist,

360 Corti, C. Augustin: Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus; S. 124

361 Ebd.

362 Vgl. Heidegger, Martin: SZ; S. 339

übernehmen kann. Im Vorlaufen *holt* sich das Dasein *wieder* in das eigenste Sein können *vor*. Das eigentliche Gewesen-*sein* nennen wir die *Wiederholung*.“³⁶³

Wiederholung wird hier als ein Holen des eigenen ‚Daseins‘ verstanden, denn Heidegger postuliert keinen stabilen Kern des eigenen Ich, sondern eine immerwährende Dynamik im ‚Sich verhalten‘ und ‚Entwerfen‘ hin zum ‚Ganz-Sein‘.

Die Gegenwart wird bei Heidegger handelnd ergriffen als eine, die uns unverstellt und im eigentlichen, illusionslosen, nüchternen Modus begegnet. Wir sind ‚geworfen‘ in das ‚Entwerfen müssen‘ und können uns darin nur reaktiv verhalten.

„Die vorlaufende Entschlossenheit erschließt die jeweilige Situation des Da so, daß die Existenz handelnd das faktisch umweltlich Zuhandene umsichtig besorgt. Das entschlossene Sein bei dem Zuhandenen der Situation, das heißt das handelnde Begegnenlassen des umweltlich *Anwesenden* ist nur möglich in einem *Gegenwärtigen* dieses Seienden. Nur als *Gegenwart* im Sinne des Gegenwärtigen kann die Entschlossenheit sein, was sie ist: das unverstellte Begegnenlassen dessen, was sie handelnd ergreift.“³⁶⁴

Heideggers drei Dimensionen der Zeit, die als ekstatische Zeit des dynamischen ‚Selbst‘ bzw. als ‚ekstatische Zeitlichkeit‘ daherkommen, gehören nah zueinander, ohne dabei zusammenzufallen. Sie sind verwoben mit dem immer schon Gegebenen in der Offenheit des auf sich zukommen lassens.

„Was im Augenblick begegnet oder erinnert oder erwartet wird, kommt augenblicklich im Entdecken, in der Erinnerung oder der Erwartung auf einen zu, und ebenso ist es gewesen, so daß man auf es aufmerksam werden könnte.“³⁶⁵

Figal recurriert hier auf Heideggers späten Text ‚Zeit und Sein‘, in welchem Heidegger der Gegenwart insoweit besondere Bedeutung beimisst, als es darum geht, eine Nähe zu den anderen beiden Dimensionen mit dem bzw. über den dazu nötigen Abstand zu sichern. Die Zukunft ist demgemäß der ‚Vorenthalt‘ der Gegenwart, so wie die ‚Gewesenheit‘ als deren

363 Ebd.: S. 339

364 Ebd.: S. 326

365 Figal, Günter: Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit; S. 148

‚Verweigerung‘ fungiert. ‚Vorenthalt‘ und ‚Verweigerung‘ bestimmen die Gegenwart insofern, als diese durch sie offen für alles An- bzw. Abwesende wird.

Somit ist nach Figal der Terminus des ‚Anwesens‘ nachvollziehbar, weil es im Sinne eines ‚Angehens von‘ als Konsequenz der ‚Begegnung mit‘ einen Gedanken, eine Erwartung oder eine Erinnerung hervorbringen kann. In diesem ‚Angehen‘ liegt schlussendlich die Option des ‚Verweignens‘ oder ‚Vorenthaltens‘.

„Ohne den Vorenthalt könnte es nicht augenblicklich begegnen, erinnert oder erwartet werden, sondern wäre einfach nur und immer in einem unzeitlichen Sinne gegenwärtig; begegnen oder erinnert oder und erwartet werden kann es genauso wenig ohne die Verweigerung, denn wäre es nicht verweigert gewesen, könnte es nicht ‚ankommen‘ und als Ankommendes augenblicklich begegnen, erinnert und erwartet werden. Die Anwesenheit eines Bestimmten ist immer nur in einer Offenheit zu denken, die als solche ein durch Vorenthalt und Verweigerung charakterisiertes Anwesen ist.“³⁶⁶

Betrachtet man nun das zukunftsorientierte ‚Vorlaufen‘ in Verbindung mit dem gegenwärtigen ‚Vorenthalt‘ jeweils in der dynamischen Dreidimensionalität, so ergibt sich ein ‚Zeitlich-Sein‘. Der ‚Jetzt-Punkt‘ kann im Kontext der ‚Zeitlichkeit‘ als das Bewusstsein einer Erkrankung betrachtet werden, der sich nicht ausschließlich auf ein uhr-zeitliches ‚Jetzt‘ beschränkt, sondern auf das Bewusstsein eines bestimmten Zustandes verweist: Jetzt bin ich krank, vorher war ich es nicht oder ich wusste es nicht – werde ich bald genesen sein, oder etwa nicht mehr leben?

Inwiefern verändert nun dieser Zustand die Sicht auf die Vergangenheit? Wäre der jetzige Zustand ein anderer?

Es könnte sich hierbei um eine Art Reflexion der ‚Retention‘ bei Husserl handeln, nur ausgeweitet auf ein ‚Mehr‘ an Vergangenheit. Diese wäre dann nicht ausschließlich auf den unmittelbar vorangegangenen Augenblick beschränkt, welcher in die Gegenwart hineinragt.

Häufig erlebe ich ein Hinterfragen der Vergangenheit als Kontemplation, inwiefern die Gegenwart eine andere wäre und die Zukunft weniger relevant für die Dinge, die aufgeschoben wurden.³⁶⁷

Die Dynamik erscheint mir analog der ‚Jetzt-Wahrnehmung‘ eines Tones in einer Melodie bei Husserl als Erfüllung der vergangenen Protention. Das Melodieerlebnis des ‚Ganzen‘ spiegelt die Dynamik wider, welche ich im Patientenkontakt erlebe. Nach Husserl ist unsere Existenz in die Zeit ‚eingebaut‘, welche wiederum der Welt inhärent ist und letztendlich doch in eine Richtung zeigt. Diese Richtung würde ich als die *Ungewissheit der Zukunft* bezeichnen – mit der *Gewissheit des Todes*.

4.1.2.1 Ist Endlichkeit ‚eigentlich‘?

Kann nun laut dem bisher Gesagten davon ausgegangen werden, die Konfrontation mit der eigenen Endlichkeit würde durch eine limitierende Erkrankung die eigene Haltung im Sinne von ‚Eigentlichkeit‘ durch die Angst vor dem ‚Nichts‘ induzieren?

Wie verschieden Zeit wahrgenommen werden kann, beschreibt Heidegger in einem seiner ‚Zollikoner Seminare‘:

„Vergangenheit, Zukunft, und Gegenwart nennen wir die Dimensionen der Zeit, ohne jetzt schon genauer zu bestimmen, was hier ‚Dimensionen‘ meint. Gewöhnlich spricht man von Dimensionen in Bezug auf den dreidimensionalen Raum. Von der Zeit, als Nacheinander der Jetztte gedacht und als Linie vorgestellt, sagt man, sie sei *eindimensional* und Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft seien nicht wie die Dimensionen des Raumes gleichzeitig, sondern immer nur nach – einander. Offen-

367 Hier ist die Rede von dem sogenannten ‚ungelebten Leben‘. Im Magazin der ‚Süddeutschen Zeitung‘ wird diese Problematik gut auf den Punkt gebracht: „Schlimmer ist, wenn dir klar wird, dass du nicht gelebt hast und nun sterben musst. Dann treibt es Dinge empor, die du wohl verborgen wähnstest. Verdrängte Konflikte. Zersplitterte Beziehungen. Versäumte Gelegenheiten. Gebrochene Versprechen. Vergeudete Jahre. Für manche Sterbende ist das schlimmer als die körperlichen Schmerzen. Sie sprechen auf den Palliativstationen deshalb von ‚ganzheitlichem Schmerz‘: Im Sterben speist sich Schmerz aus vielen Quellen. Aus Einsamkeit. Schuldgefühlen. Verzweiflung. Aus Angst.“ (Schulz, Roland: Ganz am Ende; Süddeutsche Zeitung Magazin, Nummer 24; S. 14)

bar aber haben diese Dimensionen mit dem Raum nichts zu tun. Alle drei Dimensionen der Zeit sind gleichursprünglich, denn es gibt keine ohne die andere, alle drei sind für uns *gleichursprünglich* offen, Aber sie sind nicht *gleichmäßig* offen. Bald ist die eine, bald die andere Dimension maßgebend, auf die wir uns einlassen, in der wir vielleicht sogar gefangen sind. Dadurch sind die anderen beiden Dimensionen jeweils aber nicht verschwunden, sondern nur modifiziert.“³⁶⁸

Ist nun die Zeit als Abfolge der ‚Jetzt–Punkte‘ mit hoher Wahrscheinlichkeit limitiert, so ist meines Erachtens denkbar, dass gleichzeitig die anderen Zeitdimensionen in modifizierter Form relevanter werden.

Erlebnisse aus der Vergangenheit, wie die Geburt der Enkelkinder, und das Bild auf dem Nachttisch von der Familie bei der letzten gemeinsamen Geburtstagsfeier werden auf essenzielle Weise wichtig. Der mögliche Abschied und die große Angst davor rücken die vergangenen wichtigen Momente wieder ins Bewusstsein mit dem dringenden Wunsch der Fortdauer, um beispielsweise die Enkelkinder aufwachsen zu sehen.

Die Gegenwart ist in spezieller Weise salient, dahin gehend, als die Anwesenheit der geliebten Personen auf intensive Weise gespürt wird mit all den Verlustängsten und der Bewusstwerdung des hohen Wertes derer verbunden mit dem starken Wunsch, diese Menschen in Zukunft nicht zu verlieren.

„Nur das Freisein *für* den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz an ihre Endlichkeit. Die ergriffene Endlichkeit der Existenz reißt aus der endlosen Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zurück und bringt das Dasein in die Einfachheit seines *Schicksals*. Damit bezeichnen wir das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit *überliefert*.“³⁶⁹

Ohne die Endlichkeit (die allerdings nach Heidegger im eindimensionalen Modus als vulgäre Zeit betrachtet wird) ist die Angst vor dem Tod nicht zu denken. Gemäß Kierkegaard

368 Boss, Medard: Martin Heidegger, Zollikoner Seminare; S. 61

369 Heidegger, Martin: SZ; S. 384

hat uns die Angst ‚im Griff‘ und rettet uns vor der (weitaus unbemerkten) Verzweiflung am allzu banalen Alltagsleben, in welchem uns unser Schicksal nicht bewusst ist. Denn das Banale ist ein Sterben, das nicht enden will.

„So ist Verzweiflung, diese Krankheit im Selbst, die Krankheit zum Tode. Der Verzweifelte ist todkrank. In einem ganz anderen Sinne, als es sonst von irgendeiner Krankheit gilt, hat die Krankheit die edelsten Teile angegriffen; und doch kann er nicht sterben. [...] Von dieser Krankheit durch den Tod erlöst zu werden ist eine Unmöglichkeit, denn die Krankheit und ihre Qual – und der Tod bestehen gerade darin, nicht sterben zu können.“³⁷⁰

Der Soziologe Jean Baudrillard schließt an, indem er postuliert, das Sterben würde durch den Tod überwunden, da nur durch die Knappheit unseres Lebens, also den immerwährend präsenten Tod, „alles Sterben in exzessives Leben verwandelt“³⁷¹ wird.

Die Zeit wird laut Baudrillard zum Zeitpunkt des Todesaugenblicks dreidimensional, insofern, als dieser *zugleich die exzessive Bewegung des Lebens impliziert* (hier könnte ein Bezug zu Kierkegaards Leidenschaft angenommen werden).

„Vor dem Tod gibt es keine Flucht als nur zu ihm, und so rettet sich das Sterben zuletzt, indem es sich freudig dem Tod in die Arme wirft.“³⁷²

Das Sterben wird bei Baudrillard durch den Tod gerettet! Heidegger postuliert ‚Zeitlichkeit‘ auf ähnlich dialektische Weise:

„Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden läßt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen *Übermacht* seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur ‚ist‘ im Gewährhaben der Wahl, die *Ohnmacht* der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellseherisch zu werden.“³⁷³

370 Kierkegaard, Sören: Die Krankheit zum Tode; S. 41

371 Baudrillard, Jean: Der symbolische Tausch und der Tod; S. 429

372 Ebd.

373 Heidegger, Martin: SZ; S. 384

Zukunft im Sinne des eigenen Vorlaufens ist für Heidegger im Kontext der ‚Zeitlichkeit‘ *wesentlich*, um ‚eigentliche Existenz‘ zu erklären. Wie in Kapitel 1 beschrieben, ist ‚Eigentlichkeit‘ über die Angst vor der Möglichkeit des Todes zu erlangen. Was das Zeitliche angeht, so ist ‚eigentliche Existenz‘ der ‚vorlaufenden Entschlossenheit‘ zuzuordnen.

„Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich *Zukommen*-lassen ist das ursprüngliche Phänomen der *Zukunft*. Wenn zum Sein des Daseins das eigentliche bzw. uneigentliche *Sein zum Tode* gehört, dann ist dieses nur möglich als *zukünftiges* in dem jetzt angezeigten und noch näher zu bestimmenden Sinn. ‚Zukunft‘ meint hier nicht ein Jetzt, das, *noch nicht* ‚wirklich‘ geworden, einmal erst *sein wird*, sondern die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt. Das Vorlaufen macht das Dasein *eigentlich* zukünftig, so zwar, daß das Vorlaufen selbst nur möglich ist, sofern das Dasein *als seiendes* überhaupt schon immer auf sich zukommt, das heißt in seinem Sinn überhaupt zukünftig ist.“³⁷⁴

Heidegger ‚braucht‘ den *zukünftigen* Tod für die existenzielle Erschütterung, kommt aber meines Erachtens in Schwierigkeiten, nur mit der ‚eigentlichen Zeit‘ zu argumentieren, da der Tod nun einmal in der ‚uneigentlichen Zukunft‘, also der ‚vulgären Zeit‘ auf uns zukommt.

4.1.3 Wie lässt sich mit Heidegger der Tod verstehen?

Insbesondere Ernst Tugendhat und John Haugeland legen relevante Arbeiten diesbezüglich vor. Heideggers Schüler Tugendhat grenzt sich von seinem Lehrer insoweit ab, als er die Angst mit der konkreten Furcht vor dem Tod als eines betrachtet. Selbst wenn nicht klar ist, wann das Todesereignis kommen wird und wo es passieren wird, so ist die Furcht im Hinblick darauf intentional, als sie das Aufhören des Lebens zum Gegenstand hat. Furcht braucht laut Tugendhat das Verständnis von Sprache und Zeit, da das Wort ‚bald‘ verstanden werden muss.

374 Heidegger, Martin: SZ; S. 325

Seinerseits ist es fundamental, zu hinterfragen, was es letztlich sei, *wovor* wir uns fürchten. Er vermutet, es könne lediglich darum gehen, einen Aufschub erhalten zu wollen. Warum könnten wir das wollen?

„Das Übel bestünde darin, daß ich jetzt durch den Tod die Chance – die letzte Chance - verliere, meinem Leben Sinn – oder mehr Sinn – zu geben. Das würde erklären, warum der baldige Tod uns erschreckt, warum wir einen Aufschub wollen. ‚Nur nicht jetzt, nur nicht in dieser Sinnlosigkeit sterben‘.“³⁷⁵

Demgemäß wäre zumindest ein Übel zu erkennen, welches erklären würde, warum es sinnvoll wäre, länger zu leben. Ein längeres Leben impliziert laut Tugendhat mehr Chancen auf ein Mehr an Sinn. Meiner Lesart zufolge thematisiert Tugendhat hier die Problematik des ‚ungelebten Lebens‘: So vieles möchte noch gelebt werden, das bisher möglicherweise aufgeschoben wurde, denn bezüglich der Angst bzw. der Furcht vor dem Tod treibt Tugendhat im speziellen die Sorge um, erkennen zu müssen, dass das eigene Leben leer war:

„Jetzt auch in dem Sinn, daß ich mich an belanglose Inhalte verloren habe –, dann heißt das, daß der Tod mich daran erinnert, daß ich nicht nur dies und das verfolge und befürchte, sondern eben – in all dem – *lebe*. Im Verhalten zum Tod – dem Ende meines *Lebens* – werde ich meines Lebens ansichtig.“³⁷⁶

Es wird in Anschluss an Thomas Nagel deutlich, inwiefern nicht genuin der Tod das Übel ist.

„Dann erscheint, gewissermaßen hinter den begrenzten Zielen, das Leben selbst, und dann stößt unser Wollen, wenn wir es so definiert haben, daß es sich in den begrenzten Zielen erschöpft, ins Leere.“³⁷⁷

Eine Leere des Lebens tut sich auf, welche den Tod herbeisehnen lässt. Im Anschluss an Kierkegaard und Baudrillard wird der Tod begehrt, um der Verzweiflung im Banalen zu entgehen.

375 Tugendhat, Ernst: Über den Tod; S. 36

376 Ebd.: S. 38 f.

377 Ebd.

Die Konfrontation mit dem eigenen Leben ist in beiden Fällen obligat, ob sich nun die Sinnlosigkeit des bisherigen Lebens in das Bewusstsein drängt oder die Verzweiflung am Leben. Das Wissen um den Tod und die Angst vor dem baldigen Tod induzieren nach Tugendhat eine entsprechende Auseinandersetzung.

Diese Art von inhaltlicher Sinnhaftigkeit wird bei Heidegger nicht diskutiert.

Die Möglichkeit des ‚Sich-Sehnens‘ wird ebenso nicht beschrieben. Eine existenzielle Erschütterung des ‚eigensten‘ Todes als Möglichkeit erinnert meines Erachtens an ein Herbeisehnen des Todes. Heideggers ‚Ganzheit‘, welche letztlich gesucht wird im Sinne eines Strukturganzen, könnte diesem nahe kommen. Er schließt diesbezüglich an das ‚Telos‘ in der antiken Philosophie an, im Sinne eines Zieles, Endes bzw. Zweckes der Gegenstände und Vorgänge, Ereignisse und Handlungen.

Die Suche danach nennt Novalis eine Philosophie des Heimwehs als „Trieb, überall zu Hause zu sein“³⁷⁸, welche Heidegger aufgreift als Grundstimmung der Heimatlosigkeit, also eine Suche nach *der* Heimat, welche für das ‚Ganze‘ steht.

Tugendhat postuliert, depressive Menschen ohne Lebenswillen würden im Falle einer bedrohlichen Erkrankung um jeden Preis leben wollen. Sehr lebensfrohe Menschen hingegen würden trotz ihrer guten Grundstimmung durchaus auch Gefühle der ‚Heimatlosigkeit‘ im Sinne von depressiven Episoden beschreiben.

Diese unterschiedlichen Stimmungen und starken Gefühle sind in meinen klinischen Kontakten insbesondere während palliativer³⁷⁹ Begleitungen spürbar. Sämtliche Ausrichtungen können sich nebeneinander, im Wechsel oder miteinander verwoben vorfinden.

Wie kann nun der Tod an sich bei Heidegger verstanden werden?

378 Novalis: Das allgemeine Brouillon, Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99, Nr.857

379 ‚Pallium‘ im Lateinischen ist der Mantel, ‚palliare‘ bedeutet ‚mit dem Mantel umhüllen‘.

Die palliative Medizin sowie die pflegerische und psychosoziale Begleitung zielen nicht mehr auf die Heilung der Erkrankung ab, sondern darauf, bestehende Symptome wie Schmerzen und Übelkeit zu reduzieren sowie die Patientin und das soziale Umfeld psychosozial zu unterstützen, um eine maximale Lebensqualität im Sinne der Menschenwürde bis zum Versterben zu gewährleisten.

Laut John Haugeland ist insbesondere der Tod bei Heidegger nicht als ‚Jetzt-Punkt‘ zu verstehen, denn: Der Tod ist kein (punktuelles) Ereignis!

Bezüglich des Todes generiert Haugeland Prämissen im Anschluss an Heidegger, welche hier chronologisch genannt und mit den entsprechenden Passagen aus ‚Sein und Zeit‘ verglichen werden:

„Death ist *not an event*: it is not something that happens – *ever*.“³⁸⁰

Der Terminus des ‚Exitus‘ in der Medizin ist laut Heidegger nicht gleichzusetzen mit dem des Verendens, er unterscheidet das ‚Aus-der-Welt-Gehen‘ des ‚Daseins‘ wesentlich von dem ‚Aus-der-Welt-Gehen‘ des ‚Nur-Lebenden‘.³⁸¹

Das Sein zum Ende ist existenzial mit dem ‚Zu-Ende-Sein‘ gemeint, denn „der Tod ist kein noch nicht Vorhandenes, nicht der auf ein Minimum reduzierte Ausstand, sondern eher ein *Bevorstand*.“³⁸²

„Death is only in *being toward* death; that is, death is intelligible only as a certain sort of being – toward.“³⁸³

Da unser Tod nicht gelebt werden kann, da er das Ende des Lebens bedeutet, erleben wir ihn als ‚vorlaufendes Dasein‘, somit „*ist* der Tod nur in einem existenziellen *Sein zum Tode*“³⁸⁴ zu denken. Das ‚Dasein‘ *ist* immer schon zu seinem Ende. Sobald wir leben, ist das Sterben inhärent, denn „*der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse, und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins*“³⁸⁵.

„Death is a *way to be* (dasein is *constantly* dying); in other words death is a way of life.“³⁸⁶

380 Vgl. Heidegger, Martin; SZ: S.240, 250, 257, in: Haugeland, John: Dasein Disclosed; S. 210

381 Vgl. Heidegger, Martin; SZ: S. 240

382 Vgl. ebd.: S. 250

383 Vgl. Heidegger, Martin; SZ: S.234, 245, 259, in: Haugeland, John: Dasein Disclosed; S.210

384 Heidegger, Martin; SZ; S. 234

385 Ebd.: S. 158f

386 Vgl. Heidegger, Martin; SZ: S.245, 251, 259, in: Haugeland, John: Dasein Disclosed; S.210

Die *Zeit* des Sterbens *ist immer*. Der Ausdruck ‚way of life‘ impliziert die Wahlmöglichkeit, diesen Weg zu wählen oder die Möglichkeit des Sterbens nicht in das Leben zu integrieren. Es wird rekuriert auf Heideggers existenzielle Möglichkeit, sich „in verschiedener Weise in diesem Sein zu halten“³⁸⁷.

„Death is dasein’s *ownmost possibility* – a possibility that is called upon to rake over in each case and so one that *individualizes* dasein.“³⁸⁸

Letzt-endlich geht es laut Haugeland um Individuierung. Um einen Prozess der Selbsterkenntnis, sowie um den Prozess einer Abgrenzung von Anderen. Da Heidegger nicht christlich argumentiert, postuliert er eine Individuierung *im Leben* durch das ‚Vorlaufen‘.

Hier wird die Grundthese dieser Arbeit insofern berührt, als die Metamorphose des Geistes – welche ich aufgrund meiner Erfahrung im Sinne von Heideggers ‚Zeitlichkeit‘ postuliere – als Individuierungsprozess gedacht werden kann. Ginge es nun um den Individuierungsprozess hin zum ‚Eigensten‘, so könnte die Endlichkeit, die schließlich – wenn auch aus der vulgären Zeit bestimmt – Heideggers Vorlaufen erst induziert, das ‚Vorlaufen‘ gewissermaßen intensivieren. Gewinnt die Endlichkeit an Salienz durch eine existenzielle Erkrankung, so ist demnach ein Ausweichen auf das gewohnte ‚man stirbt‘ nicht mehr möglich.

Könnte folglich der Prozess oder die Metamorphose, welche ich beobachte, auch als beschleunigter Individuierungsprozess bezeichnet werden?

„Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu ‚Verwirklichendes‘ und nichts, was es als Wirkliches selbst *sein* könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu..., jedes Existierens. Im Vorlaufen in diese Möglichkeit wird sie ‚immer größer‘, das heißt sie enthüllt sich als solche, die überhaupt kein Maß, kein mehr oder minder kennt, sondern die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz bedeutet.“³⁸⁹

387 Vgl. Heidegger, Martin: SZ; S. 251

388 Vgl. Heidegger, Martin; SZ: S.250, 263f, in: Haugeland, John: Dasein Disclosed; S.210

389 Heidegger, Martin: SZ; S. 262

Das nicht Greifbare, im Falle der existenziellen Erkrankung das Ungewisse, ist es, das uns Menschen auf uns selbst zurückwirft. Die gewonnenen Erkenntnisse sind nicht als Wissensvermehrung anzusehen, sondern sind in gewisser Weise performativ, sie tun wiederum etwas mit uns.

4.1.3.1 Heideggers ‚ontologischer Tod‘

In einer Fußnote von ‚Sein und Zeit‘³⁹⁰ macht Heidegger auf die Vielfältigkeit der menschlichen Verschleierungen und gesellschaftlich fundierten Verdrängungsmechanismen aufmerksam und veranschaulicht diese mit Leo Tolstois Erzählung „Der Tod des Ivan Iljitsch“. Tolstoi habe laut Heidegger den Zusammenbruch des ‚man stirbt‘ beschrieben, da der Prozess des Protagonisten verdeutlicht, wie diesen das ‚Man‘ schrittweise verrät. Die Angehörigen wirken auf ihn in ihrer Anteilnahme unglaublich sowie oberflächlich und die Ärzteschaft halbherzig bzw. geldgierig. In dieser Erzählung steht der faktische Tod analog zu Kierkegaard und Baudrillard für das Ende eines Sterbens von lang gehegten Illusionen.

Das ‚Man‘ wird symbolisiert durch die geordneten Lebensumstände, die ihren normalen Gang gehen: Ivan Iljitsch ist in seinem Beruf anerkannt, seine Kinder sind herangewachsen und machen keinen beachtlichen Kummer. Die Ehe wird ohne große Gemeinsamkeiten aufrechterhalten, worüber das mittlerweile recht komfortable Leben hinwegtäuschen kann.

Sein stetes Unwohlsein, sein konstant stärker werdender Schmerz und schließlich seine daraus resultierende Verzweiflung führen zu einer ‚Vereinzelung‘³⁹¹. Er fällt aus den gewohnten Strukturen und Verbänden heraus. Die Nächte erscheinen ihm durch seine Qualen und die schmerzhaften Grübeleien ewig, das Leben an sich viel zu kurz. Ihm wird zunehmend

390 Heidegger, Martin: SZ; S. 154

391 Im Anschluss an Kierkegaard generalisiert der spätere Heidegger eine ‚Vereinzelung‘ dergestalt: „Der Philosoph muß einsam bleiben, weil er es seinem Wesen nach *ist*. Seine Einsamkeit ist nicht zu *bereden*. Vereinzelung ist nichts, was zu wollen wäre. Gerade deshalb muß er immer wieder in entscheidenden Augenblicken da sein und nicht weichen.“ (Heidegger, Martin: Vom Wesen der Wahrheit, Gesamtausgabe 34; S. 16 in: Aurenque, Diana: Ethosdenken: Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers; S. 104)

In Abgrenzung von Kierkegaard spricht er jedoch von Momenten, denen nicht auszuweichen ist, nicht von einer generellen Daseinsform (analog zur ‚eigentlichen Existenz‘, siehe Kapitel 1).

In ‚Sein und Zeit‘ ist es der bevorstehende Tod, welcher die ‚Jemeinigkeit des Daseins‘ paradigmatisch aufzeigt, denn dieser kann nur einsam gelebt werden, weil niemand für den Anderen sterben kann. (vgl. Heidegger, Martin: Prolegomena, Gesamtausgabe 20; S. 129; in: ebd.)

klar, dass es der Tod sein könnte, der sich speziell ihm zuwendet. Seine Qualen werden mit zunehmender Erkrankung allumfassend: Die eigene Familie wendet sich von ihm ab und behandelnde Ärzte sehen in ihm lediglich einen guten Kunden. Sein bisheriges Leben erscheint ihm trivial und unbedeutend, insbesondere durch die fehlenden ‚echten‘ Bindungen. Da ist nur der einfache Knecht Gerassim, welcher den Tod auf natürliche Weise in das Leben impliziert und ihm letztlich empathisch beiseite steht.

Es entwindet sich ihm in den letzten Tagen seines Lebens ein Schrei, der sämtliche Mauern und Zimmer durchdringt und seine Familie in Angst und Schrecken versetzt. Er artikuliert laut Tolstoi in diesem Schrei all seine Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung, all den Zorn in seinem Kampf gegen das Unvermeidliche, denn er ist nicht bereit, zu sterben.

Zeit ist nun für Ivan Iljitsch abstrakt, er lebt und stirbt in einem zeitlosen Raum. Iljitsch geht auf eine Grenze zu, die er nicht überschreiten will und doch spürt er deutlich, dass er den Progress nicht verhindern kann. Es gibt nur noch ein ‚Vor‘ in die Ungewissheit seines eigenen ‚Seins‘, das er beschreiten muss. Eine innere Wendung vollzieht sich:

„Er suchte nach der früheren ihm gewohnten Angst vor dem Tod, er fand sie nicht. Wo ist er? Welcher Tod? Die Angst war nicht da, denn auch der Tod war nicht mehr da.

Anstelle des Todes war das Licht.

„Das ist es also“, sagte er plötzlich laut. „Welche Wonne!“

Dieser ganze Umschwung hatte sich für ihn in einem Augenblick vollzogen, und die Bedeutung dieses Augenblicks änderte sich nicht mehr. Für die Anwesenden aber dauerte die Agonie noch zwei Stunden. In seiner Brust rasselte es, sein abgezehrter Körper zuckte zusammen. Dann wurde das Rasseln und Zucken immer seltener und seltener.

„Es ist mit ihm zu Ende!“, sagte jemand über ihn. Er hörte diese Worte und wiederholte sie in seiner Seele. „Zu Ende ist der Tod“, sagte er sich. „Er ist nicht mehr vorhanden“.

Er sog die Luft in sich ein, blieb auf einem halben Seufzer stehen, streckte sich und war tot.“³⁹²

Im Sterben ist nach Tolstois Erzählung der Tod nicht mehr vorhanden. Wird das Sterben faktisch, so verliert das Alltägliche Sinn und Bedeutung, welches bisher selbsterhaltend war.

Nach Kevin Aho ist laut Heidegger ‚Dasein‘ faktisches Sterben, solange es existiert:

„This is an ‚ontological death‘ in the sense that I cannot *be anything* because the intelligible context of equipment, roles, and practices I draw on to fashion my identity and sustain my sense of self has lost all significance for me. I am, quite simply, *unable-to-be*‘. On this account, what Heidegger calls ‚dying‘ is not only an event that I can physiologically *live through*; it is an event that discloses the structural vulnerability at the core of my identity and can occur numerous times throughout the finite span of life.“³⁹³

Aho versteht ‚Dasein‘ mit Heidegger als etwas, das nie verenden kann in dem Maße, wie alles andere stirbt, das lebt.³⁹⁴ Für Aho liegt die Antwort in der *einzigartigen Existenzweise des ‚heideggerschen Daseins‘*. Dieses sollte nicht als eine statische Substanz betrachtet werden, das Schlüsselwort hierfür sei die ‚*Conditio humana*‘, im Sinne einer transzendenten Form:

„In § 49 of *Being and Time*, Heidegger introduces the distinction between ‚perishing‘, ‚demising‘, and ‚dying‘. He refers to ‚perishing‘ as the kind of death that is ‚appropriate to anything that lives,‘ yet he goes on to say ‚Dasein never perishes‘.“³⁹⁵

Die Weisen unseres ‚Seins‘ sind die ‚Existentialien‘. Diese sind zu verstehen als Aspekte des ‚Daseins‘, die von Heidegger auch zeitlich zirkulär betrachtet werden, um das ‚Dasein‘ innerhalb dieser Zirkularität verstehbar zu machen, *ohne ihre Dynamik dabei statisch werden zu lassen*. Aus diesem Grunde kann es auch nicht mit einem ‚Was ist das?‘ erfragt

393 Aho; Kevin: Heidegger, Ontological Death, and the Healing Professions; S. 3

394 Analog zum vorher angeführten Zitat, dass das Aus-der-Welt-Gehen des ‚Daseins‘ unterschieden werden muss zu dem des Nur-Lebenden (SZ; S. 140)

395 Ebd.: S. 4

werden, sondern erschließt sich durch das ‚Wie‘ des ‚Daseins‘ in der Welt mit all seinen intelligiblen Zusammenhängen.

„Already bound up and involved in a context of cultural meanings, Dasein is socialized into a particular way of understanding and making sense of things, and this constitutes our own *ability to be*“. ³⁹⁶

Hierin liegt laut Aho die Unterscheidung zur Physiologie, welche nach Heidegger der vulgären Zeit ‚verpflichtet‘ ist:

„It is not a terminal event that happens at the end of one’s life and generally accompanied by a failure of biological functioning. It is, rather, a kind of ‚collapse‘ or ‚breakdown‘ (*Zusammenbruch*) of meaning itself, where what dies or comes to an end is not a physiological entity but the ability to understand and make sense of the world and oneself.“ ³⁹⁷

Sterben wir Menschen, so verendet unser Körper, jedoch laut Aho in erster Linie unsere gesamte Identität mit all ihren intelligiblen Zusammenhängen, ohne die wir uns selbst nicht denken können. Inwiefern nun könnte der ‚ontologische Tod‘ Auslöser für eine Intensivierung des Verstehens unseres Seins induzieren?

„As a self-making activity, there is nothing that fundamentally grounds or secures my existence; I am a ‚not yet‘ or a ‚being possible‘, always in the process of constituting and making myself who I am until my being comes to an end in physiological death. Heidegger agrees with this point, but goes on to argue that the activity of self-making is not only vulnerable to collapse when I affectively confront the end of my life. It is vulnerable *at any time*; it is subject to a ‚constant threat arising from Dasein (itself)‘.“ ³⁹⁸

Demzufolge würde die unmittelbare Zeitspanne vor dem Sterben (hier in der vulgären Zeit gemeint) nicht vulnerabler machen, als es zu jeder Zeit im Leben der Fall sei.

396 Ebd. S.5

397 Ebd.: S. 2f

398 Aho, Kevin: Heidegger, Ontological Death, and the Healing Professions; S. 10

Laut Tolstoi fühlt sich Iwan Iljitsch den veränderten Umständen in seiner letzten Lebensphase ausgeliefert, das ist es in erster Linie, was ihn verunsichert. Die Umstände und auch die menschlichen Beziehungen scheinen ihm trügerisch und unberechenbar.

„Die größte Qual für Iwan Iljitsch war die Lüge, jene von allen sanktionierte Lüge, die ihm weismachen wollte, er sei bloß krank und vom Sterben sei keine Rede, er solle sich bloß ruhig verhalten und alle ärztlichen Anordnungen befolgen, dann könne er bestimmt Bestes erwarten. Er aber wusste, dass er, was man auch immer unternehmen würde, nichts zu erwarten hatte außer noch entsetzlichere Qualen und dem Tod.“³⁹⁹

Sein Sterben wird zur Lüge:

„Iwan Iljitsch wollte weinen, er wollte liebkost und bedauert werden, und nun kommt sein Kollege, Gerichtsmitglied Schebek, und Iwan Iljitsch macht stattdessen ein strenges, tief nachdenkliches Gesicht, spricht gewohnheitsmäßig von der Bedeutung eines Kassationsurteils und verteidigt hartnäckig seine Meinung. Und diese Lüge um ihn herum und in ihm selbst vergällte mehr als alles andere die letzten Lebenstage von Iwan Iljitsch.“⁴⁰⁰

Aho betont die Unterscheidung von Angst und Furcht im Hinblick auf die Differenzierung von Sterben und Verenden bei Heidegger insofern, als sie sich gegenseitig in gewisser Weise erklären: Die Furcht richtet sich auf das physikalische Verenden und zeigt sich durch das Kollabieren weltlicher Bezüge, obwohl sie analog zu Iwan Iljitsch, so lange es irgendwie geht, als intakt vorgegeben werden und diese ‚Lüge‘ mit aufrechterhalten. Durch ein Konservieren des vermeintlich Normalen wird weiterhin auf innerweltliche Dinge fokussiert.

Es gibt meiner Erfahrung zufolge im Prozess des Sterbens meist einen Zeitpunkt, an welchem nicht mehr geleugnet werden kann, dass die identitätsstiftenden Alltäglichkeiten nicht

399 Tolstoi, Leo: Der Tod des Iwan Iljitsch; S. 76 f.

400 Tolstoi, Leo: Der Tod des Iwan Iljitsch; S. 79.

länger tragfähig sind. Auch wenn es ein Leben lang Veränderungen gibt, so vollzieht sich der Prozess des Sterbens in besonderer Weise, da er allumfassend ist.

„Contrast this with anxiety, where there is ‚no-thing‘ I can point or indicate what it is that I am anxious about. This is because the vulnerability of world-collapse belongs not to my future end but to the ontological structure of my existence itself and, as such, *it is possible at any moment*‘ (SZ: S. 258). When our structural vulnerability erupts in anxiety, it destroys our familiar way of making sense of things. We die because ‚the ‘world’ can offer nothing more, (and this) takes away from Dasein the possibility of understanding itself‘ (SZ: S. 187).“⁴⁰¹

Aho postuliert, es fühle sich an, wie tot und lebendig gleichzeitig zu sein: „In these moments, we are simultaneously alive and dead; we continue to perceive, handle, and experience things, but we are unable to attribute meaning or significance to any of it.“⁴⁰²

Dadurch, dass es uns nicht möglich ist, ein Wissen über das Verbleiben unseres ‚Selbst‘ nach dem Tod zu erlangen, neigen wir Menschen insbesondere in der unausweichlichen Konfrontation mit dem faktischen Sterben dazu, uns über unsere weltliche Existenz hinaus zu denken. Die unsterbliche Seele ist eine klassische theistische Hoffnung. Kann sie mit Heidegger postuliert werden?

4.1.4 Lässt sich über Heideggers ‚Vereinzelung‘ Seele denken?

Durch seine neologistische Terminologie weicht Heidegger der konkreten Frage nach der Seele aus. Meiner Beobachtung zufolge wird durch die Angst (siehe Kapitel 1) während des körperlich intakten Lebens ein ‚ontologischer Tod‘ antizipiert. Wie in Kapitel 3 beschrieben, postuliert Heidegger keine Verbindung von ‚Dasein‘ und dem „körperlichen Ding“⁴⁰³ analog der Dichotomie von Geist und Körper, sondern eine geistig-körperliche Einheit, welche der ‚Leiblichkeit‘ entspricht. Bei dieser ist das ‚Wie‘ hinsichtlich des eigenen Befindens in der Welt ausschlaggebend. Der Tod des ‚Daseins‘ kann somit nicht an die

401 Aho, Kevin: Heidegger, Ontological Death, and the Healing Professions; S. 11

402 Ebd.: S. 12

403 Vgl. Heidegger, Martin: SZ; S. 238

faktische Lebenszeit gebunden sein, da er schließlich auch *innerhalb* dessen erfolgen kann, wenn Teile der eigenen Identität (die Art und Weise in der Welt zu sein) verloren gehen.

Heidegger argumentiert nicht religiös. Die ‚Eigentlichkeit‘ *im* Leben transzendiert eine andere ‚Seinsweise‘, welche sich – wie mehrmals angeklungen ist – als ‚Ek-stase‘ der ‚Verlorenheit‘ im ‚Man‘ entzieht über das (Aus-)Halten der Todesangst.

Der individuelle Lebenszeitraum kann sich ‚ewig‘ anfühlen, solange der Mensch jung und gesund ist. Ist dies jedoch nicht der Fall, so kann die antizipierte Grenze sehr präsent werden. Analog zu ‚ich sterbe‘ in Abgrenzung zu ‚man stirbt‘ beginnt nach meiner Lesart im ‚Vorlaufen zum Tode‘ *meine* Zeit!

Da ‚Dasein‘ bei Heidegger durch das innerweltliche menschliche Tätigsein *innerhalb* der Lebenszeit situiert ist, kommen wir einem *Verstehen des ‚Ganzen‘ innerhalb dieses Daseins* näher. Bei Heidegger gibt es keine Ek-stase ohne das ‚Man‘, keine ‚Zeitlichkeit‘ ohne die endliche Zeit und keine mentalen Prozesse ohne den (leiblichen) Körper, weshalb die Seele als eigenständige Entität in keiner Weise abzuleiten ist. Dennoch ist meinem Verstehen nach dem ‚eigensten Sterben‘ sowie ‚meiner eigensten Lebenszeit‘ etwas Seelisches immanent im Sinne einer Hinwendung zur ‚Ganzheit‘, da etwas Aporetisches mitschwingt.

Gerd Haeffner wagt sich in einem Beitrag an ein nach seinen Worten ‚problematisch gewordenen Theologumenon‘ heran: dem Unzerstörbaren im Menschen. Haeffner führt das Prinzip der Individuation als Argument an, um die Idee einer Seele unabhängig von der körperlichen Existenz denken zu können. Wir individuieren uns analog der ‚Vereinzelung‘ bei Heidegger.

Zunächst schließt er grundsätzlich eine Kontinuität der individuellen Identität nach dem Tod aus:

„Bricht die lokale Kontinuität ab, weil der Körper sich in viele Elemente auflöst, so verliert er seine Identität, und ebenso geht die Seele, falls eine solche mit dem Körper verbunden war, entweder ins Nichts oder in einer umfassenden, apersonalen Einheit unter. Eine jenseitige, immaterielle Identität ist unmöglich.“⁴⁰⁴

Dennoch stellt er zwei Optionen vor, welche uns Menschen überzeugen könnten, es stünde uns etwas jenseits des Todes offen. Hierbei unterscheidet er zwischen dem postulatorischen und dem geist-metaphysischen Ansatz.

1. *Der postulatorische Ansatz*

„Die postulatorische Überlegung geht von der Erfahrung aus, daß dieses irdische Leben eine Verheißung enthält, die durch seinen eigenen Lauf nicht eingelöst wird; folglich muß, wenn nicht soundsoviele Einzelschicksale sinnlos sein sollen, jene Verheißung in einem anderen Leben als diesem eingelöst werden. Die vielen Fragen ‚Warum?‘ müssen doch einmal eine Antwort finden, – die vielen Wunden, die dieses irdische Dasein geschlagen hat, müssen doch einmal wirklich heilen dürfen!“⁴⁰⁵

Die *Moral* ist es schließlich, das *sittliche Gebot*, das uns Menschen laut Haeffner nach letztendlicher Gerechtigkeit sehnen lässt und nur so den irdischen Geboten Sinn verleiht. Dies ist meiner Einschätzung nach ein einsichtiger Gedanke. Einige Philosophen (Kant hält den Anspruch des glücksbedürftigen, sittlich handelnden Wesens für unverzichtbar) schließen sich dieser Überlegung an, wie auch der Autor selbst. Dennoch bleibt es ein Postulat vor dem Hintergrund eines Soll-Satzes, darin liegt laut Haeffner etwas Unbefriedigendes.

404 Haeffner; Gerd: Vom Unzerstörbaren im Menschen: Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologumenon; in: Godehard Brüntrup, Matthias Rugel, Maria Schwartz (Hrsg.): Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele; S. 48

405 Ebd.: S. 49

2. *Der geist-metaphysische Ansatz*

„Ein Wesen, das das Ewige, das rein Geistige (letztlich Gott) zu erkennen vermag, kann nicht schlechthin ein vergänglicher Teil der materiellen Welt sein.“⁴⁰⁶

Wir Menschen sind reflexive Wesen, wir besitzen ein Bewusstsein unserer selbst und eine Erkenntnis der geistigen Seele, diese Gaben bringt Haeffner mit etwas Göttlichem in Verbindung. Da der Erkennende und das Erkennbare nach Platon eine Wesensverwandschaft besitzen müssen, um sich erkennen zu können, folgt daraus, wir endlichen Menschen müssen etwas Göttliches wie auch Zeitloses und somit Ewiges in uns tragen.

Sinngemäß der ‚Eigentlichkeit‘ bei Heidegger impliziert das Herausstehen aus dem Alltäglichen ein Erkennen im Sinne der Reflexion des ‚Eigensten‘.

Was bedeutet dies nun für die Endlichkeit? Könnte Ek-sistenz unendlich gedacht werden? Haeffner begreift Selbsterkenntnis der geistigen Seele als etwas, das verstehbar macht, was Geist ist. Geist betrachtet er analog zu Gott. Diese Erkenntnis kann umgekehrt nur in ihrer Tiefe begriffen werden als Reflexion einer Gotteserkenntnis: Gottes Unendlichkeit steht der Endlichkeit des innerweltlichen ‚Daseins‘ nach Heidegger entgegen.

Meines Erachtens ist jedoch das Authentische, auf welches Heidegger mit der eigentlichen Existenzweise hinweist, ein möglicher Ansatzpunkt – insbesondere mit Rekurs auf Kierkegaard: Angst und Verzweiflung sei demnach das Potenzial inhärent, über die Verzweiflung am Irdischen den Weg über die Einsamkeit zu sich selbst zu finden, verzweifelt sich selbst sein zu wollen und (was Heidegger mit seiner ‚Zeitlichkeit‘ analog Kierkegaard postuliert) zu sich selbst zurückzukommen. Das ‚Medium des Unendlichen‘ ist nach Kierkegaard die menschliche Fantasie, in ihr kann Unendlichkeit evoziert werden und Teil des ‚Selbst‘ werden. Kierkegaard sieht die menschliche Bestimmung darin, Geist zu sein und somit ein ‚Selbst‘, denn Geist ist nach Kierkegaard das ‚Selbst‘. Dieses ‚Geist-Selbst‘ verbindet Seele und Leib, Unendlichkeit und Endlichkeit.

Die Ek-sistenz nach Heidegger lässt meines Erachtens Ähnliches denken – und Unendlichkeit inhärent erscheinen in der Authentizität des ‚eigentlichen Seins‘, auch wenn Heidegger

406 Ebd.: S. 51

das Unendliche nicht explizit anführt. Authentisch zu sein, ist nach griechischer Übersetzung ‚echt‘ zu sein, nur was bedeutet das? Sind wir ‚echt‘, wenn wir uns bewusst werden, dass wir endlich sind? Inwiefern macht es uns ‚echter‘, wenn wir uns in unserer Angst vor dem Tod ‚halten‘? Kann mit ‚echt‘ in diesem Zusammenhang ‚wesentlich‘ gemeint sein, dahin gehend, dass wir im Falle einer existenziellen Bedrohung wieder spüren, was wesentlich ist? Wie verhielte sich das wiederum hinsichtlich der Unendlichkeit? Kann ein tieferes Spüren des Wesentlichen in unserem Leben die Seele ‚echter‘ machen und sie so im Falle einer Transformation in gewissem Sinne manifester?

Im Weiteren soll analysiert werden, wie Zeit in der zeitgenössischen Forschung der Gefühle und des Geistes im Kontext der menschlichen Existenz betrachtet wird. In diesem Kontext wird die Frage, ob sich nun der Geist aufgrund der Knappheit der eigenen Lebenszeit entsprechend der wahrgenommenen Endlichkeit verändert, wieder aufgegriffen.

4.2 ‚Vorlaufen zum Tode‘ im Kontext der Philosophie des Geistes und der Gefühle

4.2.1 Matthew Ratcliffe: ‚Existenzielle Hintergrundgefühle‘ bleiben psychisch präsent und verändern unser Dasein.

‚Hintergrundgefühle‘ sind immerwährend und stimmen unser ‚In-der-Welt-Sein‘ auf bestimmte Weise. Wir sind euphorisch bzw. aufgeregt, sind ‚gut drauf‘ oder aber gelangweilt, traurig oder schlechter Laune. Diese ‚Hintergrundgefühle‘ sind – wie der Name schon sagt – keine akut auftretenden Emotionen, sondern zeigen, wie wir uns in der Welt ‚befinden‘ und strukturieren unser Erleben der Welt als ‚Ganzes‘. Ratcliffe postuliert weiterhin, sie würden uns zu dieser Welt in Relation setzen.

Der Ganzheitsbegriff ist hierbei zentral im Zusammenhang mit der Zeit bzw. der ‚Zeitlichkeit‘, da er zeigt, inwiefern uns die Hintergrundgefühle einbetten und situieren, wie wir als Teil des ‚Ganzen‘ unseren Platz im Sinne von ‚Selbstverständnis‘ innerhalb dessen auf dynamische – weil gefühlte und reflektierte Weise – einnehmen. Hintergrundgefühle sind immer abrufbar und konstitutiv.

„Existenzielle Hintergrundgefühle bleiben auch dann präsent, wenn wir nicht aktuell durch ein bestimmtes Ereignis emotional erregt werden. So ist ein Mensch, der unter (‚frei flottierender‘) gegenstandsloser Angst leidet, gerade dadurch charakterisiert, dass er sich auch dann ängstigt, wenn es keinen konkreten Anlass für seine Angst gibt. Wenn wir in einem solchen Zustand sind, dann betrifft das, was wir fühlen, vor allen anderen Dingen unsere existenzielle Situation, unsere Stellung in der Welt in einer eher abstrakten Weise, unabhängig von spezifischen Beziehungen zu Gegenständen, Ereignissen oder Personen. Deshalb mag man sagen, dass wir in diesem Moment hauptsächlich fühlen, wie wir *generell* zur Welt stehen, und dass wir dabei ‚uns selbst fühlen‘.⁴⁰⁷

Sie könnten demnach ebenso als eine Art von Selbstbewusstsein fungieren, ohne dabei gerichtet zu sein, gemäß eines intentionalen Gehaltes.

„Hierbei sehen wir, wie Selbstbewusstsein, richtig verstanden, in Beziehung zu dem umfassenden Bereich artikulierbarer mentaler Aktivität steht, der die Inhalte aller möglichen Arten von personalen Beziehungen zur Welt prägt und strukturiert.⁴⁰⁸

Was bedeutet dies nun für das ‚Vorlaufen‘ bei Heidegger? Heißt das, wir verändern unser Verhalten aufgrund des Hintergrundgefühls von immerwährender Ungewissheit konkret bei Krankheit insofern, als wir unser Selbstbewusstsein schärfen? Ratcliffe schlägt mit Charles Taylor synonym den Begriff des ‚Selbstverständnisses‘ vor, welchem ein ‚Weltverständnis‘ inhärent sei und deshalb bestimmtes Verhalten evoziere. ‚Selbstverständnis‘ rekurriert laut Ratcliffe insofern auf Heidegger, als er damit das ‚Erschließen des eigenen Daseins‘ impliziert und das ‚Verstehen‘ im Kontext der ‚Erschlossenheit‘ der Existenz mit dem der Welt gleichsetzt.

Ratcliffe postuliert diesbezüglich eine Doppelstruktur Heideggers, weil die Haltung der Offenheit in gleicher Weise der Welt als auch sich selbst gegenüber eingenommen wird, ein ‚Erschließen‘ also immer in dieser Verwobenheit eingebettet ist.

407 Achim Stephan/Jan Slaby: Affektive Intentionalität, existenzielle Gefühle und Selbstbewusstsein; in: Jan Slaby et al. (Hrsg.): Affektive Intentionalität; S. 222

408 Ebd.: S. 224

Ratcliffe beschreibt das ‚Selbstverständnis‘ als sehr umfassendes Wahrnehmen seiner selbst:

„Im Wesentlichen enthält es die Wertvorstellungen, Einstellungen und Ziele einer Person sowie ihre generelle Auffassung von der Welt einschließlich ihres eigenen Platzes darin.“⁴⁰⁹

Diese können sich verändern durch das veränderte ‚Sein-in-der-Welt‘, die ständige Präsenz der existenziellen Angst, das veränderte Gefühl zum eigenen Körper sowie zum ‚Leiben‘ in der Welt und die dadurch veränderten Handlungen.

Um nun weiter zu fragen, ob wir unsere Konstitution oder besser die Verhältnisse unserer Konstitution verändern können, wird zunächst das ‚Selbst‘ zum Ausgangspunkt gemacht: Inwiefern kann sich das ‚Selbst‘ in seiner Konstitution verändern? Ist dieses ‚Selbst‘ mit Seele gleichzusetzen?

4.2.2 John R. Searle und die Metamorphose des ‚Selbst‘

Searle untersucht das metaphysische Problem der Existenz bzw. der Identität eines ‚Selbst‘ im Gefüge der fortlaufenden Zeit. Er führt das Rätsel des ‚Schiffes des Theseus‘ an und fragt dabei nach dem ‚wahren Selbst‘ innerhalb des chronologischen Zeitgefüges.

„Ein Schiff, das ganz aus Holz besteht, wird in einem bestimmten Zeitraum nach und nach renoviert. Es ist weiterhin voll funktionsfähig, es hat eine Mannschaft, die mit ihm durch das Mittelmeer segelt. Nur werden nach und nach die Bretter ersetzt, aus denen das Schiff besteht, bis schließlich kein einziges Brett mehr von der ursprünglichen Konstruktion übrig ist. Ist es nun immer noch dasselbe Schiff? Ich denke, die meisten von uns haben die Intuition, daß es noch dasselbe Schiff ist und daß die räumliche und zeitliche Kontinuität während seines Betriebs hinreichend war, um seine Identität zu gewährleisten, schließlich ist der Begriff eines Schiffes ein funktionaler Begriff. Stellen Sie sich nun aber vor, jemand sammelte alle weggeworfenen Bretter auf und baute ein Schiff, das alle und nur die Teile des Schiffes enthielte, das ursprünglich vom Stapel gelassen wurde. Welches ist das Schiff, mit

409 Ebd.: S. 225

dem wir ursprünglich losgefahren sind? Ist es dasjenige, das die Kontinuität der Funktion hat, oder dasjenige, das die Kontinuität der Teile hat?“⁴¹⁰

Es ist laut Searle die ‚Erste-Person-Perspektive‘, die es uns möglich macht, zu erkennen, wer im Falle zweier Personen analog den zwei Schiffen weiterhin das ‚Ich‘ sei. Selbst wenn sich der menschliche Körper verändert und keine Zelle dieses Körpers mehr identisch ist, so nimmt der Mensch nach wie vor aus der Perspektive der ersten Person wahr.

Daraus ist abzuleiten, dass auch Erfahrungen und Erlebnisse, die Menschen unweigerlich psychisch alterieren lassen – wie die traumatische Diagnose einer existenziell bedrohlichen Erkrankung – diese Wahrnehmung, ein ‚Ich‘ zu sein, nicht verändern.

Aus dieser Sicht ist meines Erachtens die ‚Jemeinigkeit‘ nach Heidegger dahin gehend bedeutend, als nur jeder individuell in seiner ‚Erste-Person-Perspektive‘ spüren kann, wie es sich anfühlt, als ‚Ich‘ vergänglich zu sein. Searle postuliert, wir würden uns noch immer als ‚Selbst‘ erleben, sogar wenn unser Gehirn in Form einer Transplantation in einen anderen Körper transferiert werden würde. Auch in diesem Fall hätten wir nach wie vor ‚Erste-Person-Erlebnisse‘.

„Ich habe vielleicht Schwierigkeiten, andere davon zu überzeugen, aber zumindest aus der Perspektive der ersten Person würde ich mich fraglos als dieselbe Person verstehen wie die Person, die einmal in einem anderen Körper gelebt hat und die jetzt in Jones‘ Körper lebt.“⁴¹¹

Hier befindet er sich in einem klaren Widerspruch zu Heidegger, welcher Körper und Geist als permanente und absolute Einheit denkt.

Searle propagiert darüber hinaus: In beiden menschlichen Gehirnhälften seien *jeweils* alle geistigen Fähigkeiten realisiert.

410 Searle, John R.: Geist; S. 290 f.

411 Ebd.: S. 292

Würde nun jede einzelne Gehirnhälfte Searles in zwei verschiedene menschliche Körper transplantiert werden, weil der ursprüngliche Körper nicht mehr ausreichend funktionsfähig wäre, so würde sich natürlich die Frage stellen: Wer von beiden ist nun Searle?

Beide Körper wären laut Searle zu gleichen Teilen disponiert, seine Identität besitzen, es würden folglich hypothetisch zwei Menschen existieren, die beide mit gleichem Recht der Überzeugung sein könnten, Searle zu sein. Das Problem wäre nur, beide können nicht im Recht sein.

Abgesehen von diesem Dilemma verdeutlicht Searles Denkspiel, dass er das ‚Selbst‘ im Gehirn lokalisiert, ohne Gehirn also kein ‚Selbst‘.

Wie beschreibt nun Searle ein Gefühl wie das der existenziellen Angst? Was könnte es seiner Ansicht nach bewirken?

Zunächst ist es relevant, dass Searle Gefühle den Bewusstseinsprozessen zuordnet. Sind wir laut Searle durstig, so ordnet er dieses Gefühl dem subjektives Empfinden zu, bzw. der ‚Ersten-Person-Ontologie‘. Sein Gefühl des Durstes ist allerdings kein verzweifertes Gefühl, sondern ein eher mittelgradiges. Es setzt einen ‚Ich-Punkt‘ in der Welt voraus, von welchem es ausgeht:

„Das erste, worauf wir bestehen müssen, ist, daß mein Durst ein wirkliches Phänomen ist, ein Teil der wirklichen Welt, und daß er in meinem Verhalten kausale Funktionen hat. Wenn ich jetzt trinke, dann deshalb, weil ich durstig bin.“⁴¹²

Der Prozess des Trinkens sei neurobiologisch erklärbar durch die Durstgefühle, welche im Gehirn durch den Mangel im Organismus ausgelöst werden. Searle zufolge sind Durstgefühle bewusste Prozesse, die im Gehirn ablaufen. Sie sind demnach bewusste Eigenschaften des Gehirns auf einer höheren Ebene als die der Neuronen und Synapsen.

Mit seiner Argumentation rekurriert er auf zeitgemäße neurobiologische Erkenntnisse, welche besagen, Wassermangel würde über bestimmte Prozesse gehirphysiologisch interpretiert.

„Alle Bewusstseinszustände werden von neuronalen Gehirnprozessen der niedrigen Ebene verursacht. Wir haben bewusste Gedanken und Gefühle. Diese werden von neurobiologischen Gehirnprozessen verursacht. Und sie existieren als biologische Merkmale des Gehirnsystems.“⁴¹³

Searle überwindet Descartes' Dualismus von Körper und Geist, indem Gefühle und Gedanken nur über das Gehirn induziert werden können. Mit dieser ‚Überwindung‘ des Dualismus ist zeitgleich auch ausgeschlossen, es könne eine Art ‚Seele‘ unabhängig von dem weltlichen Körper, insbesondere dem Gehirn, existieren.

Er bezeichnet seine Lösung des ‚Körper-Geist-Problems‘ „biologischen Naturalismus“⁴¹⁴. Seine Auffassung ist geprägt von dem biologischen Charakter mentaler – und somit auch emotionaler Zustände, wobei er sich weder dem Materialismus noch dem Dualismus verpflichtet. Mentale *und* emotionale Prozesse werden bei Searle als Bewusstseinsprozesse zusammengefasst, diese sind *nicht* von neurobiologischen Gehirnprozessen zu trennen. Er postuliert sie als neurobiologische Prozesse der niedrigeren Ebene:

„Bewusstseinszustände sind deshalb *kausal reduzierbar* auf neurobiologische Prozesse. Sie haben unabhängig von der Neurobiologie überhaupt kein eigenständiges Leben. Kausal formuliert heißt das, sie sind nichts, was ‚über‘ neurobiologische Prozesse hinausgeht oder ‚jenseits‘ dieser liegt.“⁴¹⁵

Searle argumentiert insofern materialistisch, als außer dem Gehirn *nichts* weiter postuliert wird, dennoch verfügen wir über eine ‚Erste-Person-Perspektive‘, die Subjektivität impliziert. Individuelle Bewusstseinszustände sind ihm zufolge ‚wirkliche Phänomene‘ in der Welt.

413 Ebd.: S. 123

414 Vgl. ebd.

415 Ebd.: S. 124

Aus meiner Sicht liegt hier ein logischer Fehler vor: Zunächst ist Searle der Überzeugung, ein ‚Selbst‘ oder eine ‚Erste-Person-Ontologie‘ könne nicht aus der Perspektive der dritten Person erklärt werden. Aus der ‚Ersten-Person-Perspektive‘ heraus erklärt er Bedürfnisse wie den Durst, welcher durch den Vorgang des Trinkens gelöscht werden kann. Er schließt hierbei von sich auf andere. Nach meiner Lesart vermengt er die ‚Erste-Person-Perspektive‘ mit der ‚Dritten-Person-Perspektive‘ und zieht daraus ‚kausale‘ Schlüsse. Im Zusammenhang von Merkmalen der wirklichen Welt zu sprechen, erklärt meines Erachtens den seelischen oder mentalen Aspekt nicht.

Alle philosophischen Erklärungen des Phänomens der ‚Erste-Person-Perspektive‘ sind meines Erachtens dementsgegenüber überflüssig, wenn wir schlicht auf das eigene Erleben rekurrieren. Die ‚Erste-Person-Perspektive‘ und die ‚Dritte-Person-Perspektive‘ werden bei ihm zu einer verbunden, die lediglich verschiedene Sichtweisen inkludiert.

„Diese beiden Bereiche zu postulieren ist überflüssig. Es ist möglich, alle Erste-Person-Tatsachen und alle Dritte-Person-Tatsachen zu erklären, ohne zwei verschiedene Bereiche zu postulieren.“⁴¹⁶

Searle grenzt sich insofern vom klassischen Materialismus ab, als wir schließlich alle wissen und erleben würden (‚Erste-Person-Perspektive‘), dass es ontologisch subjektive Phänomene gibt. Wie ich Searle lese, sind diese zeitlich klar verortet in der weltlichen Lebenszeit, weil ohne Gehirn nicht zu erklären. Zeit ist Lebenszeit, und alles, was darüber hinausgeht, ist kausal nicht ableitbar.

„Beachten Sie bitte, daß der Dualismus auch trotz dieser Argumente noch eine logische Möglichkeit bleibt. Es ist logisch möglich, wenn auch, wie ich glaube, extrem unwahrscheinlich, daß unsere Seelen weiterleben werden, wenn unsere Körper zerstört sind. Ich habe nicht versucht zu zeigen, daß das unmöglich ist (ich wünschte sogar, es wäre wahr), sondern nur, daß es unvereinbar mit so ziemlich allem anderen ist, was wir darüber wissen, wie das Universum funktioniert, und deshalb ist es irrational, daran zu glauben.“⁴¹⁷

416 Ebd.: S. 143

417 Ebd.

Eine Seele zu postulieren, die über unsere körperliche Lebenszeit hinaus existiert, ist für Searle eher dem menschlichen Wunsch zuzuordnen, nicht endlich zu sein, allerdings ein irrationaler.

4.3 Das ‚Selbst‘ im ‚Ganzen‘ als Weltseele in der Renaissance

Michael Stadler greift den Begriff der ‚Weltseele‘ bzw. ‚Weltenseele‘ auf, welcher in den kosmologischen Konzeptionen der Renaissance beschrieben wird. Zunächst exploriert er die Entstehung von entsprechenden Denkstrukturen, um die Emergenz einer ‚Weltseele‘ ableiten zu können.

Er beginnt mit der Seele als Prinzip der Bewegung in der Antike. Diese umfasst – wie bei Aristoteles beschrieben – in Anschluss an Platons Seelenlehre die Tätigkeit des Erkennens, des Wahrnehmens sowie die des Denkens und Schlussfolgerns. Damit Erkennen möglich wird, muss diesem Erkennbares vorausgehen, nur so kann die Seele *etwas* erkennen. Dies setzt wiederum – das ist meines Erachtens die entscheidende Grundvoraussetzung –, eine bestimmte *Ähnlichkeit* voraus.

„Als Prinzip der Formung der Welt, das ihre Erkennbarkeit ermöglicht, wird die *Weltseele* angenommen. Erkennbarkeit der Welt heißt infolgedessen Beseeltheit der Welt.“⁴¹⁸

Die Grundintention einer philosophisch erklärten ‚Weltenseele‘ ist nach Platon eine erkenntnistheoretische Sicherung der Intelligibilität von Welt. Insbesondere in der Renaissance erkennt Stadler diese Intention über den Begriff der Seele als Erkenntnisleistung der menschlichen Seele in Verbindung mit der Vorstellung des Kosmos und der Welt. Die Differenz zwischen antiker Kosmologie und jener in der Renaissance ist beachtlich. Wesentlich für die Weltsicht und das kosmologische Denken in der Renaissance sind nach Stadler Nikolaus von Kues und Giordano Bruno.

418 Stadler, Michael: Renaissance: Weltseele und Kosmos, Seele und Körper; in: Gerd Jüttemann; Michael Sonntag, Christoph Wulf (Hrsg.): Die Seele; S. 180

Von Kues entwickelt die Idee der Unendlichkeit, indem er die Unbewegtheit der Erde widerlegt, die Zentralfunktion derselben bestreitet und die Homogenität des Universums postuliert.

Bruno forciert diese Kosmologie, da er von vielen Planetensystemen mit entsprechend vielen Sonnen ausgeht, welche jede eine Welt abbilden. Somit können unzählige unendliche Welten existieren. Die darin enthaltenen Himmelskörper sind jeweils aus den gleichen Elementen, wenn auch in verschiedener Zusammensetzung. Daraus ergibt sich, dass dieselben Gesetze der Physik im gesamten Universum herrschen. Das Universum wird sozusagen zu einer einheitlichen Natur. Anhand dieser Theorie erklärt Stadler das damalige Denken der Wirkungsweise einer ‚Weltseele‘:

„Sie ist nicht verstanden als formende Kraft, die von außen her der Materie Formen aufprägt und nur äußerlich wirkt – so wie der Handwerker sein Material formt –, sondern sie ist verstanden als eine *innere Wirkkraft*. Die Weltseele wird daher von Bruno ‚der innere Künstler‘ (*artifice interno*) genannt [...] Die Immanenz der Weltseele als bewirkende Ursache bedeutet zunächst: die Natur soll aus sich selbst heraus erklärt werden. Alles Existierende hat das Prinzip der Bewegung, der Veränderung in sich, es ist als dessen inneres Gesetz aufzusuchen.“⁴¹⁹

Die Welt bewegt sich demnach aus sich heraus! Es ist auch kein unbewegter ‚Beweger‘ zur Induktion vonnöten, sondern das *Universum ist das Lebewesen per se*, welches als sich selbst bewegender Organismus verstanden wird. Folglich wird diesem eine Seele zugeschrieben. Seele ist in allen Teilen des Universums, diesen immanent und dadurch ‚ganz‘, auch dann, wenn ein einzelnes Teilchen noch so klein ist. Diese Allbeseeltheit ist Leitsatz der Renaissance.

Bruno ist wesentlich in seiner Philosophie durch den Satz ‚Alles ist in allem‘⁴²⁰ geleitet.

Es kann hierbei rekuriert werden auf Heidegger und dessen apriorische Strukturen des Ontologischen im Unterschied zu den aposteriorischen Strukturen des Ontischen. Heideggers

419 Ebd.: S. 182f

420 Dieser leitet sich laut Stadler von den ‚Anaxagoras‘ ab, den sogenannten ‚Fragmenten der Vorsokratiker II‘. Er ist aufgeführt in Fragment 6, S. 15 ff. und lautet im Original: ‚Quodlibet in quolibet‘

‚Dasein‘ ist immer schon ‚über sich hinaus‘ und im Sinne eines ‚Sich-vorweg-Seins‘ eingebettet in ein ‚großes Ganzes‘. Die Möglichkeit der Freiheit im ‚eigensten Seinkönnen‘ ist durch die apriorischen Strukturen gegeben, da das ‚eigenste Seinkönnen‘ dem ‚Sein‘ je schon vorweg ist.

Stadler streicht in seinem Text heraus, es handle sich um ein anderes Verständnis, als in der Substanzontologie des aristotelisch-scholastischen Denkens. Keine separate Substanz wird in einer anderen gedacht, sondern *alles ist in allem*.

„Der Satz ‚alles in allem‘ bedeutet demgemäß, daß alles zu allem im Universum in Beziehung steht. Das Universum *ist* die Gesamtheit der Beziehungen. Daher ist das Universum in jedem der einzelnen Dinge.“⁴²¹

Aus diesem Grunde ist – anstatt eines substanziellen Denkens – von einer Wesensbestimmung auszugehen, analog einer Beziehungsganzheit eines Organismus, welcher schließlich auch nicht als die Summe mehrerer Teile gesehen wird, sondern als Gesamtfunktion. Laut Stadler ist ‚jedes in jedem‘, denn nur so kann sich die Gesamtheit als Totalität verstehen. Über dieses Paradigma des Organismus wird die ‚Weltseele‘ als verbindende, verwebende oder verknüpfende Größe verstanden, und so kann schließlich auch jedes in jedem sein, da die Seele allem immanent ist.

„Nichts im Universum ist unbeseelt – dies bedeutet: Das Universum ist der *Form* nach in jedem seiner Teile. Die Form des Universums ist die *Weltseele*.“⁴²²

Stadler beschreibt eine Form im Denken der Renaissance nicht als statisch, sondern betont die Kraft im Prozess des Formens, aus diesem Grunde ist Dynamik wesentlich!

Bei Aristoteles sind Form und Materie unterschiedliche Entitäten, die nicht aufeinander zurückzuführen sind, während sie bei Bruno im Unendlichen zusammenfallen. Form und Materie koinzidieren bei Bruno in der Unendlichkeit, sie kommen unendlich *nicht* als Dualität der Prinzipien vor, sondern als *Einheit*.

421 Stadler; Michael: Renaissance: Weltseele und Kosmos, Seele und Körper; in: Gerd Jüttemann; Michael Sonntag, Christoph Wulf (Hrsg.): Die Seele; S. 183

422 Ebd.: S.184

Stadler ordnet in Anschluss an Bruno die Materie der Potenzialität zu, welche erst durch die Form zur Wirklichkeit wird, zu „einem konkreten Sein“⁴²³ (analog dem ‚Sein‘ bei Heidegger). Wirklichkeit kann darum einer reinen ersten Materie noch nicht zugesprochen werden, denn sie entwickelt diese Wirklichkeit erst über die Möglichkeit der Form. Nach Bruno existiert im Gegensatz zu Aristoteles keine rein passive erste Materie, denn die Formen wohnen diesen schon von Anbeginn als Möglichkeit inne.

„Als Movens der Veränderung fungiert nicht mehr der Mangel (privatio) der Materie an Formen, sondern geradezu die Fülle der Formen in der Materie, die zu ihrer Verwirklichung streben. [...] Physikalische Prozesse des Werdens und der Veränderung werden nun begriffen analog dem organischen Wachstum, das die Formen aus sich hervorbringt, immer neue Formen gebiert.“⁴²⁴

Bruno verneint eine Unterordnung des Formprinzips unter das Materieprinzip, beide unterliegen dem substanziellen Prinzip, verhalten sich jedoch in verschiedenen Modi. Die Möglichkeit ist ihm zufolge das Vermögen zur aktiven Formung, wobei passive und aktive Formung in einem Vermögensbegriff koinzidieren. Dieses Vermögen wird bei Bruno als Kraft gedacht, als Energie, welche sich selbst aus sich heraus verwirklichen kann. Das Universum existiert, weil es einfach möglich ist. Diese Möglichkeit und deren Vielfalt erzeugen Kraft und Dynamik.

Das ‚Immerschon‘ im Sinne Heideggers wird ähnlich antizipiert, denn auch bei Bruno wird die Wirklichkeit nicht separat gehalten. Sie ist bereits der Verwirklichung inhärent, welche immer schon mit der Materie einhergeht:

„Das Sein-können kann auch nicht von der Verwirklichung getrennt gedacht werden, es ist keine von der Wirklichkeit separierte Größe. Denn darin, daß dem Vermögen immer schon eine Konkretion einhergeht, besteht seine Wirklichkeit. Nur deshalb lässt sich sagen: Das Sein-Können *ist*. Umgekehrt heißt dies: Jedes konkret Seiende ist Sein-können.“⁴²⁵

423 Ebd.: S. 185

424 Ebd.

425 Ebd.: 186

Die Potenz liegt in dem andauernden Prozess durch die immer schon währende Inhärenz der prozessualen Kraft. Und eben hier verortet Bruno die ‚Weltseele‘, denn in dieser Kraft liegt ein Naturwissen, welches dem ‚Wesenwissen‘ – wie Bruno es nennt – insofern voraus ist, als es die Prozesse ‚erkennt‘ mit dem *Wissen im Sinne des ‚Immerschon‘*. Stadler nennt es „Erkennen von Gesetzen als den Regeln von Prozeßabläufen“⁴²⁶.

Dieses ‚Erkennen von Regeln und Prozessabläufen‘ habe ich im Kontext der klinischen Arbeit als konstitutiv beschrieben für therapeutische Interventionen bei großer Angst. Es wird ein ‚innerer Bezug‘ hergestellt. Die Patientinnen entwickeln in der Trancearbeit oftmals ihre eigene ‚Dynamik‘, um diese in ihre Bewältigungsmuster zu integrieren. Jede hat ihren eigenen Zugang und teilt ihre eigenen Ideen und Fantasien gerne im Nachgespräch mit mir.

In der Hypnosetherapie bzw. Trancearbeit⁴²⁷ werden Inhalte entsprechend frei von Seiten des Therapeuten vorgetragen, sodass viel Platz verbleibt für die Einzigartigkeit der individuellen Gedanken und Gefühle. So kann Vertrauen entwickelt werden in Potenziale, die inhaltlich nicht generalisiert werden können, jedoch in bemerkenswerter Weise mit der Idee von ‚Ganzheit‘, wie sie bei Stadler beschrieben wird, korrelieren.

Das Individuelle oder ‚Eigenste‘, wie bei Kierkegaard und Heidegger postuliert, kommt an in einem großen Zusammenhang, welcher gleichartig mit der ‚Weltseele‘ gedacht werden könnte, da das ‚Ganze‘ sowie das ‚Einzelne‘ einheitlich gespürt werden.

Inwiefern erfährt nun das ‚Selbst‘ bzw. der Geist Veränderung im Sinne einer Metamorphose, wenn über die Angst vor dem Tod das große ‚Ganze‘ gefühlt wird?

426 Ebd.

427 In der Trancearbeit meiner psychoonkologischen Arbeit werden Fantasiereisen sehr gut angenommen, wie ein Spaziergang am Meer, am See, im Wald oder auch im eigenen Garten, den ich mir zuvor gut beschreiben lasse. Es geht in erster Linie um Orte, die Kraft geben, Vertrauen schenken bzw. einen größeren Zusammenhang spüren lassen, in welchem wir uns geborgen fühlen, auch wenn wir nicht beschreiben können, was genau es ist, das uns diese Geborgenheit schenkt.

Aus eigener Erfahrung würde ich die Immanenz von ‚Geborgenheit‘ als möglichen Prozess postulieren, da aus dieser ‚Geborgenheit‘ heraus antizipiert werden kann, ihr auch im Prozess des Sterbens sowie im Tod verbunden zu bleiben bzw. in ihr sozusagen zu diffundieren. Unendlichkeit des ‚Eigensten‘ wird im ‚Ganzen‘ vorweggenommen.

4.4 Reflexion: Das Leben ist kurz – und deshalb ‚eigentlich‘?

Die Seele muss nach Aristoteles die Möglichkeit haben, als ‚Denkseele‘ die Zahl der Bewegung und somit Zeit wahrnehmen zu können. Augustinus nennt sie ‚Geistseele‘, da das Denken Geistiges schafft, welches über das Zählbare hinaus zum Wesen der Zeit vordringen kann. Die ‚Geistseele‘ kann Zeit transzendieren, kann sich mit der Ewigkeit verbinden. Die Ewigkeit ist entgegen der chronologischen Zeitfolge ein ‚Ganzes‘, ein ‚Immerschon‘, dessen göttliches Wesen dem Menschen inhärent ist.

Die Knappheit der Lebenszeit deutet somit durch dessen geistseelische Bewusstheit auf etwas hin, das uns Menschen immer schon gegeben ist. Wäre diese zeitliche Begrenzung nicht faktisch evident, gäbe es keine Notwendigkeit der ‚Geistseele‘.

Auch Heideggers Argumentation fußt auf der Bewusstheit des eigenen Sterbens, um Momente der ‚Eigentlichkeit‘ erleben zu können und das ‚Ganze‘ mit dem Alltäglichen zu verweben. Nach Kierkegaard verbindet eine Synthese Unendlichkeit mit der Endlichkeit, er nennt sie das ‚Gottesverhältnis‘ im ‚Selbstverhältnis‘:

„Setzt man das Selbst als eine Synthese von der Unendlichkeit und Endlichkeit an, die sich zu sich selbst verhält, so kann diese Synthese auf zwei Weisen entgleisen: (1) Die Unendlichkeit kann auf Kosten der Endlichkeit negiert werden; (2) die Endlichkeit kann auf Kosten der Unendlichkeit negiert werden. Nur durch das Gottesverhältnis – gleichsam als haltgebender Faktor im Selbstverhältnis – gelingt es dem Menschen, sein Streben nach Unendlichkeit nicht zu verabsolutieren, sondern auf sich selbst, auf seine Endlichkeit und Begrenztheit zurückzuwenden, wodurch freilich das Unendliche verendlicht, zugleich aber das Endliche verunendlicht wird, ohne als Endliches verabsolutiert zu werden.“⁴²⁸

Ein Verhältnis zu uns selbst zu haben, ist uns Menschen vorbehalten, darin sind sich die angeführten Autoren einig. Inwiefern nun dieses Verhältnis autonom und dabei dennoch mit dem großen ‚Ganzen‘ verwoben ist, das bleibt nach wie vor zu fragen. Demnach ist Lebenszeit gewissermaßen unverlierbar, da eingebettet. Bruno verortet die ‚Weltseele‘ in der prozessualen Kraft des Immerschon.

In der Hypnosetherapie wird durch Suggestionen auf diese ‚eigensten‘ Potentiale rekuriert. Ich mache die Beobachtung, dass selbst, wenn keine Potenzen im ‚Tätigsein‘ in der Welt mehr vorhanden sind - die Patientinnen also an das Bett gebunden sind und eventuell kaum mehr sprechen können - diese Interventionen an eine Kraft anschließen, die davon unabhängig jedem gegeben ist. Nicht jede Patientin mag Hypnose, das muss in der Exploration sehr genau überprüft werden und ist zu verschiedenen Zeitpunkten jeweils wieder neu zu beurteilen. Meiner Erfahrung zufolge ist jedoch die Idee von dem eigenen guten ‚Kraftort‘ eine hilfreiche Methode, unabhängig vom Faktischen etwas zu spüren, das genuin das Eigene ist und dementsprechend vertraut. Ob Patientinnen dies nun korrespondierend zu ihrem Glauben als hilfreich konnotieren oder schlicht eine ihnen immanente Kraft spüren und sie nicht benennen können oder wollen, ist dabei nicht relevant.

5. Fazit und weiterführende Gedanken

„Ich werde sterben; damit sagst du: ich werde aufhören, krank sein zu können, ich werde aufhören, gefesselt werden zu können, ich werde aufhören, sterben zu können.“ (Lucius Annaeus Seneca: Ep. 24, 17)

Es könnte nun selbstverständlich davon ausgegangen werden, dass Menschen innerhalb ihres Menschenlebens – schlicht dadurch, dass sie leben – eine Metamorphose des Geistes durchlaufen, wodurch Geist emergiert. Dies ist auch sicherlich der Fall. Nur: Wenn nun die ‚Erste-Person-Perspektive‘ in der Philosophie des Geistes die Grundlage dafür bieten kann, ein Selbst zu postulieren, könnte es dann nicht insbesondere die ‚Jemeinigkeit‘ sein, welche eine Metamorphose induziert und beständig re-induziert durch die Gefühlsmomente, welche die ‚Hintergrundemotionen‘ und somit das ‚Wie‘ in der Welt durchdringen?

„Dergleichen Substanzen sind zwei: die *res cogitans* und die *res extensa*. Das Sein der Substanz, deren auszeichnende *proprietates* die *extensio* darstellt, wird danach ontologisch grundsätzlich bestimmbar, wenn der den drei Substanzen, der einen unendlichen und den beiden endlichen, ‚gemeinsame‘ Sinn von Sein aufgeklärt ist. [...] *Descartes* läßt den in der Idee der Substantialität beschlossenen Sinn von Sein und den Charakter der ‚Allgemeinheit‘ dieser Bedeutung unerörtert. [...] Der Sinn blieb ungeklärt, weil man ihn für ‚selbstverständlich‘ hielt.“⁴²⁹

Weiterhin postuliert Heidegger:

„Weil dem Ontologischen Ontisches unterlegt wird, fungiert der Ausdruck *substantia* bald in ontologischer, bald in ontischer, zumeist aber in verschwimmend ontisch-ontologischer Bedeutung. Hinter diesem geringfügigen Unterschied der Bedeutung verbirgt sich aber die Unbewältigung des grundsätzlichen Seinsproblems. Seine Bearbeitung verlangt, in der *rechten Weise* den Äquivokationen ‚nachzuspüren‘; wer

429 Heidegger, Martin: SZ; S. 92 f.

so etwas versucht, ‚beschäftigt sich‘ nicht mit ‚bloßen Wortbedeutungen‘, sondern muß sich in die ursprünglichste Problematik der ‚Sachen selbst‘ vorwagen, um solche ‚Nuancen‘ ins Reine zu bringen.“⁴³⁰

Descartes‘ ‚cogito ergo sum‘ lässt diese ‚Jemeinigkeit‘ dergestalt aus, als sie eingeschlossen wird, ohne sie explizit zu machen. Meines Erachtens ist es jedoch im Anschluss an Heidegger insbesondere sie, die ‚Jemeinigkeit‘, welche eine Metamorphose des Geistes – durch die Bewusstwerdung des ‚eigensten‘ Sterbens – bewirken kann.

Inwiefern sich nun ‚Selbst‘ und ‚Seele‘ überschneiden oder sogar identisch sind, vermag ich nicht zu beurteilen. Bemerkenswert finde ich diesbezüglich die Positionen gegenüber einem kontinuierlichen ‚Selbst‘ in der Philosophie des Geistes: So verschieden die ‚Selbste‘ auch sind, sie alle postulieren etwas kontinuierliches und somit Bewegung, also Dynamik und dadurch Veränderung. Laut Searle speist sich das ‚Selbst‘ aus der Erinnerung, in welcher wir uns immer als uns selbst wiedererkennen, wenn auch verändert und ebenso entwickelt.

Meine These ist nun in Anschluss an Aristoteles, dass diese Entwicklung als solche das ‚Selbst‘ bzw. die ‚Seele‘ *ist*, welche dynamisch ist. Die Dynamik würde sodann im Anschluss an die These dieser Arbeit um so dynamischer, je kürzer die individuelle Entwicklungszeit antizipiert wird: Meines Erachtens ist analog der existenziell erkrankten Menschen die Chance in Anschluss an Kierkegaard und Heidegger gegeben, sich ‚in der Spannung zu halten‘, um die Dynamik zu intensivieren.

Diese intensivierte Dynamik lässt in Anschluss an die Handlungsunterbrechung bei Mead sodann Geist emergieren, denn der Mensch wird ‚geist-reicher‘. Die Dynamik wird ebenso durch die Trennung von körperlichem Wissen und leiblichem Empfinden im Sinne einer (An-)Spannung zwischen beiden intensiviert. Das Leibliche kann als eine Art seelisches Körperempfinden verstanden werden, da – solange keine Symptomatik gespürt wird – das Bedrohliche nur über das Körperwissen transportiert wird.

Mir ist klar, dass ein seelischer Aspekt, insbesondere wenn er körperüberdauernd gedacht wird, ein dualistisches Denken impliziert. Im Sinne einer ‚Weltenseele‘ wäre jedoch das

430 Heidegger, Martin: SZ; S. 94f.

seelische Prinzip nicht an eine Entität gebunden, nicht einmal an eine Individualität, wie es in der Philosophie des Geistes im Hinblick auf das ‚Selbst‘ insbesondere bei ‚Searle‘ postuliert wird. Die Erinnerung wäre dann zwar nicht grundsätzlich undenkbar, jedoch nicht in der Weise, wie es im weltlichen Zusammenhang als Individuum erlebt wird.

Eine Aporie durchzieht alle vier Kapitel dieser Arbeit und gipfelt sicherlich in Kapitel 4, wenn die Zeit und somit die Unendlichkeit in den Vordergrund rücken, auch wenn sie immer Bedingung dessen sind, was in den anderen drei Kapiteln thematisiert wird: die Angst vor dem Tod, das Handeln, insbesondere, wenn das gewohnte Handlungsschema unterbrochen wird, und das körperlich-leibliche Empfinden im Hinblick auf die Endlichkeit des Körpers.

Wenn nun die These der Metamorphose des Geistes etwas radikalisiert gedacht würde, könnten Gefühle, Handlungen und der körperlich-leibliche Aspekt, darauf abzielen, ein ‚Selbst‘ bzw. eine ‚Seele‘ zu konstituieren, insbesondere dann, wenn die eigene Lebenszeit knapp wird.

Eine essentielle Frage, welche aus meiner Sicht daran anschließt, wäre, ob der seelische Aspekt expandieren bzw. sich selbst optimieren kann, bevor der Körper stirbt. Wäre hierdurch eine Art Kontinuität über den Körper hinaus denkbar? Inwiefern könne überdies möglicherweise von einem ‚unendlichen Selbst‘ ausgegangen werden?

Die These, es existiere ein ‚Selbst‘ schon vor dem weltlichen Leben, welches sich sodann mit der Welt verbindet, ist meines Erachtens der Betrachtung wert, insbesondere da es kaum säkulare, philosophische Überlegungen dazu gibt. Analog zu Heideggers Ansinnen, Existenz aus sich heraus zu verstehen, ohne sich theologischer Erklärungsmuster zu bedienen, könnten existenzielle Fragen im Sinne von ‚woher und wohin‘ durchaus philosophisch intensiver diskutiert werden. Der Glaube, ein Teil von uns würde nach dem weltlichen Leben weiter existieren, kann laut Manuela Di Franco sogar durchaus mit dem normalen Menschenverstand erklärt werden:

„Sich vorstellen, *nicht* zu sein, bedingt notwendigerweise, es zu sein. Dieser performative Widerspruch kann nicht aufgelöst werden, schon gar nicht mit entschlossener Vorstellungskraft.“⁴³¹

Sie räumt allerdings ein, das Unvergängliche sei weltlich nicht vorstellbar wegen der Vergänglichkeit von allem in der Welt Seienden. Doch schließlich, auch wenn das Unvergängliche notwendigerweise einen recht konstruierten Charakter hat, beurteilt sie es als „nicht unsinnig zu denken, dass etwas von einem trotz der Sterblichkeit des Körpers fort dauert, und dass dieses Etwas die Seele ist“⁴³². Wie diese Seele schließlich konstituiert ist, ob sie individuell oder im Sinne einer Ganzheit denkbar ist, und vor allem, ob sie sich in ihrer Dynamik verändert, lässt Di Franco offen.

Laut Heidegger ist das ‚Dasein‘ vorlaufend, indem es zu sich selbst zurückkehrt – zu den immer schon gegebenen Möglichkeiten. Es gibt keinen stabilen Kern des ‚Ich‘, sondern eben die Dynamik, welche sich ständig zu etwas verhält und in die Zukunft entwirft.⁴³³

Meiner Erfahrung nach ist das ‚Dasein‘ – um Heideggers Terminologie aufzugreifen – überfordert, wenn das ‚Entwerfen‘ in die Zukunft als ein ‚In-der-Welt-Sein‘ nicht mehr möglich ist, da keine Zukunft in den gängigen Denkschemata antizipiert werden kann.

Meinem Erleben zufolge nehmen sich Menschen vornehmlich in zwei Richtungen in die Zukunft vorweg, wenn sie wissentlich an einer existenziellen Erkrankung leiden: Es wird entweder im Sinne einer Verleugnung an den vertrauten Denkschemata festgehalten oder ein seelisches Weiterleben antizipiert. Nach außen hin nehmen Menschen in der Verleugnung die sogenannte Chance der ‚Eigentlichkeit‘ nicht wahr, dennoch bin ich davon überzeugt, dass Momente der ‚eigentlichen‘ Angst erlebt werden.

In Auseinandersetzung mit Heidegger ist meines Erachtens eine wichtige Erkenntnis, dass die Möglichkeit besteht, aus dem Modus der ‚Uneigentlichkeit‘ heraus den der ‚Eigentlichkeit‘ erreichen zu können. Es ist nicht ausschließlich die Kontemplation, welche erforderlich ist (laut Kierkegaard essenziell), um ‚ek-statische‘ Momente zu erleben, sondern diese

431 Di Franco, Manuela: Die Seele, Begriffe, Bilder und Mythen; S. 16

432 Ebd.: S. 17

433 Vgl. Heidegger, Martin: SZ; S. 126 und S. 162

entstehen nach Heidegger innerhalb des ‚uneigentlichen Daseinsmodus‘. Auf dieser Wissensgrundlage maße ich mir nicht an, darüber zu urteilen, inwiefern sich Menschen im Sterbeprozess mit ihrem ‚eigensten‘ Sterben auseinandersetzen. Die Erkenntnis dessen meinerseits würde eine Metamorphose schließlich nicht messbarer machen, wie es bei beobachtbarem Verhalten der Fall ist.

Ich schließe an Di Franco an, insofern, als Seele ebenso wenig begriffen werden kann, wie sie „ergriffen werden kann“⁴³⁴.

Um die Metamorphose des Geistes im Kontext der vorangegangenen Kapitel zu reflektieren, möchte ich die – aus meiner Sicht – relevantesten Argumente noch einmal herausgreifen.

Der Mensch ist laut Kierkegaard ‚dazu bestimmt, er selbst zu werden‘. Für ihn ist dies ein Bestreben, so als wäre unser Leben geradezu darauf ausgelegt, unser jeweiliges ‚Selbst‘ zu erreichen. Er postuliert demzufolge eine Metamorphose des Geistes als Bestimmung des menschlichen Lebens schlechthin.

Da es gewisser Wirkmchte bedarf, eine Metamorphose oder Bewegung überhaupt auszulösen, besinnt sich Kierkegaard auf die existenzielle Angst. Sie ist essenziell im Hinblick darauf, uns zu ‚vereinzeln‘, weil sie ein Maximum an Individualität spüren lässt. Sie ist nicht teilbar, sondern unsere total eigene Angst. Nach den heutigen Erkenntnissen der Psychologie ist es in Abgrenzung dazu möglich und erstrebenswert, Angst zu teilen durch das Mitteilen und Austauschen mit Anderen, um eine momentane Erleichterung zu verspüren (die zentrale Aufgabe der Psychoonkologie).

Eine Dynamik im Konkreten, welche Veränderung induziert, verläuft nach Kierkegaard dergestalt, dass zunächst die gewohnten Strukturen keinen Halt mehr geben, analog zu einem Hereinbrechen existenzieller Bedrohung durch Krankheit. Dieser Bedrohung ist gleichzeitig eine Freiheit immanent, welche alles auf leidenschaftliche Weise infrage stellt. Diese Leidenschaft zeichnet sich durch dynamische Impulsivität aus, einer drängenden

434 Di Franco, Manuela: Die Seele, Begriffe, Bilder und Mythen; S. 17

Emotion. Das Drängen steigert sich insbesondere dann umso gewaltiger, je bedrohter das eigene Leben ist.

Heidegger greift die Grundidee Kierkegaards auf und fügt dem Werden des ‚Selbst‘ bzw. zum ‚Selbst‘ noch den Begriff des ‚Ganzen‘ hinzu: Innerhalb des weltlichen Lebens besteht die Möglichkeit, durch den ‚eigentlichen‘ Lebensmodus diese ‚Ganzheit‘ über die ‚Vereinzelung‘ in das ‚uneigentliche Dasein‘ zu implementieren. Das dynamische Element hierbei ist die Angst.

Beide Autoren unterstreichen meine klinischen Beobachtungen, als sie ein inneres Wachstum hin zu etwas postulieren, das ich als eine inhaltliche Mischung aus Sätzen von Patientinnen wie „Jetzt bin einfach einmal nur ich dran!“, „Alles, was ich erlebe, erlebe ich in einer neuen Intensität“, „Jetzt weiß ich plötzlich, was ich eigentlich vom Leben will“, „Wenn ich nur noch mal von vorne anfangen könnte ...“, „Ab jetzt werde ich keine Zeit mehr verlieren“ oder auch „Meine Wertschätzung dem Leben gegenüber gibt mir ein völlig neues Lebensgefühl, auch wenn ich faktisch nicht mehr viel ausrichten kann“ bezeichnen würde.

Für beide, Kierkegaard und Heidegger ist die Knappheit der Lebenszeit essentiell für unsere geistige Entwicklung. Darüberhinaus ist unser geistiges Potenzial – eine Emergenz von Geist - davon abhängig, *wie* wir uns der Endlichkeit stellen. Diese Dynamik spiegelt Heideggers ‚Zeitlichkeit‘ wider, nur durch das ‚Nicht-Mehr‘ kann existenzielle Angst evozieren und entsprechend (aus-)gehalten werden.

Laut Ratcliffe sind unsere Gefühle, wie wir uns in der Welt befinden, grundsätzlich existenziell. Er schließt an Heidegger insofern an, als wir immer auf bestimmte Weise gestimmt sind in Bezug auf unser ‚Sein‘ in der Welt. Ratcliffe betont allerdings nicht, dass sich das ‚Wie‘ im Sinne von Heideggers ‚Zeitlichkeit‘ insbesondere auf das ‚Nicht-mehr-Sein‘ bezieht. Das ‚Gestimmt-Sein‘ gibt uns unseren Platz in der Welt – oder eben gefühlt außerhalb dieser, wenn wir uns von ihr ‚verstoßen‘ fühlen.

Bezüglich Heideggers ‚Seinsverfassung‘ postuliert Slaby, unsere Affekte seien von einem Verstehen geleitet, welches Gefühl und Selbst-Verständnis verbinden zu einem motivationalen Charakter des Affektiven:

„Das Fühlen des Menschen wäre eine Art von Verstehen – und zumindest eine grundlegende Form des Verstehens wäre affektiv.“⁴³⁵

Gefühle fordern auf, sie schicken uns laut Slaby auf den ‚Weg‘ über das Verstehen, wodurch eine Metamorphose des Geistes im Kontext der ‚Zeitlichkeit‘ möglich wird. Laut Hauge-land ist im Besonderen das Verstehen im Fühlen maßgeblich für das Mentale, er bezeichnet dies als ‚Mark des Humanen‘. Hinsichtlich des Gefühls der Angst stimme ich damit überein und gehe in Anschluss an Kierkegaard und Heidegger von einem Verstehen dessen aus, das nicht allgemeinbegrifflich erfasst werden kann.

Mit Heidegger kann zunächst der Geist nicht ohne den Körperleib gedacht werden, denn dieser ist es schließlich, welcher uns auf fundamentale Weise mit der Welt verbindet. Leib wird bei Heidegger als Expansion über den Körper hinaus als ein sich in die Welt erstreckendes ‚Selbst‘ beschrieben.⁴³⁶

In Bezug auf eine Krebserkrankung ist es – wie in Kapitel 3 beschrieben – meiner Erfahrung nach schwierig zu glauben, krank zu sein, wenn keine spürbare körperlich-leibliche Symptomatik vorhanden ist. In der klinischen Praxis begegne mir Sätze wie „Ich habe in mich hineingehört und bin zu dem Resultat gekommen, dass ich gut mit dem Krebs leben kann. Aus diesem Grunde möchte ich keine invasive Therapie in Anspruch nehmen, da mich diese nur schwächen würde“ oder „Ich möchte weiterhin mein Immunsystem stärken, dann hat der Krebs keine Chance bei mir, das spüre ich!“ sowie „Ich weiß, welche Schwierigkeiten in meinem bisherigen Leben dazu geführt haben, dass ich diesen Krebs bekam. Ich werde sie ändern und so kann ich ihn auch wieder loswerden“.

Kommt es indessen nach einer gewissen Zeit dennoch zu einer Symptomatik, so wird die Welt anders er- und belebt. Körper und Leib werden unberechenbar.

435 Slaby, Jan: Gefühl und Weltbezug; S. 16

Slaby bezieht sich hierbei auf ein Zitat Heideggers in § 31 von SZ, wo der Zusammenhang zwischen Verstehen und Gefühl verdeutlicht wird: „Befindlichkeit hat je ihr Verständnis (...). Verstehen ist immer gestimmtes“ (Heidegger, Martin: SZ; S. 142 in Slaby, Jan: Gefühl und Weltbezug; S. 16).

436 Vgl. Boss, Medard (Hrsg.): Martin Heidegger; Zollikoner Seminare; S. 113

Es passieren folglich zwei Dinge: Eine Entfernung von dem vertrauten selbst-verständlichen Körper-Leib-Selbst', geprägt von Vertrauensverlust, und gleichzeitig einem 'Verstehen wollen', dem Bestreben, das innere Gleichgewicht wieder zu erlangen. Gelingt dies nicht oder nur partiell, so kommt es zu einer gesteigerten Vulnerabilität in Anschluss an Kierkegaards und Heideggers Postulat der drängenden Impulsivität bei existenzieller Angst.

Bezüglich der Metamorphose des Geistes ist es meines Erachtens die 'eigenste' Dynamik (im Sinne von 'ich sterbe'), welche unweigerlich durch die Bedrohung einer Erkrankung entsteht und somit eine Wandlung induziert. Inwiefern der bewusste Teil hierbei 'ferngesteuert' wird durch unbewusste Gefühle, ist nach Roth zum einen zu erraten durch beobachtbare Gehirnprozesse und zum anderen verbunden aus autonomen Prozessen, welche sich jeglicher Erklärbarkeit entziehen.

Searle versucht, einen kohärenten Begriff des Unbewussten zu entwickeln, welcher dem angemessen ist, wie wir die Funktionen des Gehirns verstehen. Es entzieht sich somit der Beobachtung, ohne dass es dadurch seiner Wirkmacht (hier hinsichtlich einer Metamorphose) entbehren muss.

Wie die Einführung von Kapitel 4 zeigt, ist das Unbewusste verwoben mit der Idee der 'Ganzheit'. Das 'Ganze' lässt bei Heidegger durchaus Denkfreiheit und Offenheit zu, es setzt sich zusammen aus all dem, was wir nicht begreifen können und dennoch spüren bzw. fühlen.

In der klinischen Hypnose wird diese Freiheit gewissermaßen vertieft, da die Aufforderung an die Patientinnen lautet, ihrer eigenen Zugehörigkeit zur 'Ganzheit' nachzuspüren.

Aristoteles postuliert eine Bewegung, welche seelisch erkannt wird und somit Zeit generiert. Um in ein Verstehen zu kommen im Sinne einer Metamorphose, wird das Postulat etwas modifiziert: Bewegung innerhalb der Zeit generiert zunächst Dynamik! Um diese Dynamik wahrnehmen zu können, bedarf es einerseits einer Perspektive der ersten Person und andererseits eines sogenannten 'Wesenwissens', wie Bruno es nennt. Das 'Wesenwissen' ist nicht genuin innerhalb der menschlichen Lebenszeit verortet, sondern im Kontext eines 'Immerschon' zu denken. Eine Emergenz des Geistes wäre demnach ein Verschmelzen der 'Erste-Person-Perspektive' mit dem 'Wesenwissen'.

Das ‚Eigenste‘ und das ‚Ganze‘ werden zu Einem. Dabei wird laut Bruno keine partikulare Substanz in einer anderen gedacht, denn *alles ist in allem*.

Literaturverzeichnis

- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1986, 16. Auflage.
- Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik?* Vittorio Klostermann Verlag GmbH Frankfurt am Main 1943, 16. Auflage 2007.
- Heidegger, Martin: Gesamtausgabe Band 45: *Grundfragen der Philosophie, Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, Vittorio Klostermann Verlag GmbH Frankfurt am Main 1992.
- Heidegger, Martin: *Brief über den Humanismus*, Vittorio Klostermann Verlag GmbH Frankfurt am Main 1947
- Metzinger, Thomas: *Über Philosophie und Gehirnforschung*, in: <http://www.heise.de/tp/artikel/36/36357/1.html>, Hrsg: Jellen, Reinhard: *Das Gehirn ist eine ontologische Maschine*; Zugriff am 12.08.2016
- Grondin, Jean: *What is a hermeneutical circle?*, Université de Montréal, Département de philosophie, Paper in: <http://www.academia.edu>; Zugriff am 27.10.2015
- Gethmann, Carl Friedrich: *Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit*, in: Annemarie Gethmann-Seifert/Otto Pöggeler (Hrsg.): *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp Verlag 1987, 3. Auflage.
- Gethmann, Carl Friedrich: *Dasein: Erkennen und Handeln*, de Gruyter Verlag Berlin und New York 1993.
- Gerdes Nikolaus: *Der Sturz aus der normalen Wirklichkeit und die Suche nach dem Sinn – Ein wissenssoziologischer Beitrag zu Fragen der Krankheitsverarbeitung bei Krebspatienten*, in: <http://www.treffpunkt Krebs.de/archivdetail.php?id=14>; Zugriff am 07.07.2015
- Kierkegaard, Sören/Hermann Diehm (Hrsg.): *Die Krankheit zum Tode; Furcht und Zittern; Die Wiederholung; Der Begriff der Angst*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. Kg München 2007, 2. Auflage.
- Gron, Arne: *Angst bei Sören Kierkegaard – Eine Einführung in sein Denken*, Klett-Cotta Verlag Stuttgart 1999.
- Gabriel, Leo: *Existenzphilosophie*, Herold Druck- und Verlagsgesellschaft m.b.H. Wien 1968.
- Haugeland, John: *Dasein disclosed*, United States of America 2013.
- Haugeland, John: *Having Thought*, Harvard University Press, United States of America 1998.

- Po-shan Leung: *Eigentlichkeit als Heideggers Wegmotiv*, Fachverlag für Geisteswissenschaften Edition Gorz, Waldkirch 2007.
- Figal, Günter: *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius Verlag GmbH Dresden 2003, 4. Auflage.
- Figal, Günter: *Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit*, Beltz Athenäum Verlag Weinheim 2000, 3. Auflage.
- Falk, Heidelinde: *Über das Konzept der Zeitlichkeit im Hinblick auf den Begriff der Angst bei Sören Kierkegaard und Martin Heidegger*, Ludwig-Maximilian-Universität München, Philosophische Fakultät 2013
- Slaby, Jan: *Gefühl und Weltbezug*, mentis Verlag GmbH Paderborn 2008.
- Slaby Jan, Achim Stephan, Henrik Walter, Sven Walter (Hrsg.): *Affektive Intentionalität*, mentis Verlag Paderborn 2011.
- Tugendhat, Ernst: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag 1993, 5. Auflage.
- Goldie, Peter: *The Emotions*, Oxford University Press United Kingdom 2009.
- Damasio, Antonio R.: *Der Spinoza-Effekt*, List Taschenbuch Verlag Berlin 2013, 7. Auflage.
- Damasio, Antonio R.: *Ich fühle, also bin ich*, List Taschenbuchverlag München 2002, 2. Auflage.
- Damasio, Antonio R.: *Selbst ist der Mensch*, Siedler Verlag München 2011, 1. Auflage.
- Damasio, Antonio R.: *Descartes ' Irrtum: Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, List Taschenbuchverlag der Ullstein Buschverlage GmbH Berlin 2010, 6. Auflage.
- Denet, Daniel C.: *Consciousness explained*, Back Bay Books New York 1991.
- Metzinger, Thomas: *Der EGO-Tunnel*, Bloomsbury Verlag GmbH Berlin 2009.
- Searle, John R.: *Geist*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2006.
- Searle, John R.: *Geist, Sprache und Gesellschaft: Philosophie in der wirklichen Welt*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2004.
- Mead, Georg Herbert: *Geist, Identität und Gesellschaft*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag Frankfurt am Main 1968.
- Mead, Georg Herbert: *Philosophie der Sozialität: Aufsätze zur Erkenntnisanthropologie*, Suhrkamp Verlag 1969
- Joas, Hans (Hrsg.): *Georg Herbert Mead, Gesammelte Aufsätze, Band I*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag Frankfurt am Main 1980.
- Von Hermann, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann Verlag GmbH Frankfurt am Main 1997, 3. Auflage.

- Metzos, Stavros: *Abwehr*, in: Mertens, W.: *Schlüsselbegriffe der Psychoanalyse*, Verlag Internationale Psychoanalyse Stuttgart 1995, 2. Auflage.
- Roth, Gerhard: *Aus Sicht des Gehirns*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003.
- Roth, Gerhard: *Fühlen, Denken, Handeln*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2001.
- Roth, Gerhard im Interview mit Spiegel Online, publiziert am 19.11.2014: <https://www.spiegel.de › Kultur › Literatur › Hirnforschung>; Zugriff am 15.11.2015
- Posttraumatische Belastungsstörung (PTBS)*: Internationale Klassifikation psychischer Störungen: www.icd-code.de/icd/code/F43.1.html; Zugriff am 03.03.2016
- Baur, Patrick: *Phänomenologie der Gebärden*, Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH München 2013.
- Boss, Medard (Hrsg.): *Martin Heidegger, Zollikoner Seminare*, Vittorio Klostermann Verlag Frankfurt am Main 2006, 3. um Register ergänzte Auflage.
- Aho, Kevin: *Heidegger's Neglect of the Body*, State University of New York Press, Albany 2009.
- Platon: *Phaidon*; Philipp Reclam jun. GmbH & Co Stuttgart 1987.
- Di Franco, Manuela: *Die Seele*, Philipp Reclam jun. GmbH & Co Stuttgart 2009.
- Aho, Kevin: *Heidegger, Ontological Death, and the Healing Professions*, Springer Science+Business Media Dordrecht 2015; Med Health Care and Philos, DOI 10.1007/s11019-015-9639-4, Paper in: <http://www.academia.edu>; Zugriff am 22.11.2015
- Aho, Kevin: *Heidegger and the Body*, Florida Gulf Coast University, Department of Philosophy, Paper in: <http://www.academia.edu>; Zugriff am 10.11.2015
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Walter de Gruyter & Co Berlin 1965, 6. Auflage (Photomechanischer Nachdruck) 1974; Archiv-Nr.3499653
- Gaitsch, Peter: *Das Schwierigste des Leibes*, Karl-Franzens-Universität Graz, Philosophische Fakultät, Paper in: <http://www.academia.edu>; Zugriff am 12.11.2015
- Kristensen, Stefan: *Körperschema und leibliche Subjektivität*, Universität Genua, Kunstgeschichtliche Fakultät, Paper in: <http://www.academia.edu>; Zugriff am 01.05.2015
- Schmitz, Hermann: *Leib und Gefühl*, Aisthesis Verlag Bielefeld 2008, 3. erweiterte Auflage.
- Gallagher, Shaun: *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press 2005, University of Memphis, Department of Philosophy, Paper in: <http://www.academia.edu>; Zugriff am 01.02.2015

- Morris, David: *The Fold and The Body Schema in Merleau-Ponty and Dynamic Systems Theory*, Concordia University, Department of Philosophy, asked for Paper in <http://www.academia.edu> am 10.02.2015
- Morris, David: *Body*, Concordia University, Department of Philosophy, asked for Paper in <http://www.academia.edu> am 10.02.2015
- Ratcliffe, Matthew: *feelings of being*, Oxford University Press New York 2008, reprinted 2011.
- Ratcliffe, Matthew/Achim Stephan: *Depression, Emotion and the Self*, Imprint Academic United Kingdom 2014.
- Sartre, Jean Paul: *Der Ekel*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbeck bei Hamburg 1982.
- Van den Berg, Jan Hendrik: *The Psychology Of The Sickbed*, Duquesne University Press Pittsburg 1966
- Tolstoi, Leo: *Der Tod des Iwan Iljitsch*, Anaconda Verlag GmbH Köln 2008.
- Gallagher Shaun/Watson Stephen/Brun Philippe/Romanski Philippe/Collectif: *Ipseity and Alterity*, Publications de l'université de Rouen 2004.
- Fuchs, Thomas: *Das Gehirn, ein Beziehungsorgan*, W. Kohlhammer GmbH Stuttgart 2013, 4. aktualisierte und erweiterte Auflage.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, de Gruyter Verlag Berlin 1993, 5. Auflage.
- Plessner, Helmut: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, de Gruyter Verlag Berlin 1975, 3. unveränderte Auflage.
- Anthony Hatzimoysis: *Philosophy and the Emotions*, Cambridge University Press United Kingdom 2003.
- James, William: *What is an emotion?* In: Mind, Vol.9, Nr.34 Oxford University Press 1884, in <http://www.jstor.org/stable/2246769>, Zugriff am 10.03.2015
- Prinz, Jesse: *Emotions Embodied*, University of North Carolina at Chapel Hill 2003, Zugriff am 11.03.2015
- Flor; Herta: *Der Schmerz und sein Gedächtnis*, UniSpiegel: Ausgabe 1/2002; Zugriff am 15.04.2015
- Solomon, Robert: *The passions: Emotions and the meaning of life*, Hackett Publishing Company United States of America 1993.
- Kiverstein, Julian/Miller, Mark: *The Embodied Brain: Towards a Radical Embodied Cognitive Neuroscience*, Universiteit van Amsterdam, Institute for Logic, Language and Computation, in: <http://www.academia.edu>; Zugriff am 10.05.2015

- Kiverstein, Julian/Michael Wheeler (Hrsg): *heidegger and cognitive science*, Palgrave Macmillan 2012 edition.
- Marquart, Udo: *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Verlag Königshausen u. Neumann 1993.
- Augustinus von Hippo, Aurelius, Bekenntnisse Buch XI
- Mayer, Cornelius Petrus: *Augustinus Zeitauslegung im 11. Buch seiner Confessiones*, Zentrum für Augustinus-Forschung an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, in: <http://www.augustinus.de>; Zugriff am 07.09.2015
- Godehard Brüntrup, Matthias Rugel, Maria Schwartz (Hrsg.): *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*, Verlag W. Kohlhammer GmbH Stuttgart 2010.
- Von Rehfus, Wulff D. (Hrsg.): Blume, Thomas: *Ewigkeit*, Online-Wörterbuch Philosophie; Zugriff am 05.09.2015
- Hoffmann, Gisbert: *Heideggers Phänomenologie*, Verlag Königshausen & Neumann GmbH Würzburg 2005.
- Corti, C. Augustin: *Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus*, Verlag Königshausen & Neumann GmbH Würzburg 2006.
- Schulz, Roland: *Ganz am Ende*, Süddeutsche Zeitung Magazin; Nummer 24
- Baudrillard; Jean: *Der symbolische Tausch und der Tod*, Matthes & Seitz Verlag GmbH München 1982.
- Tugendhat, Ernst: *Über den Tod*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2006, 1. Auflage.
- Novalis: *Das allgemeine Brouillon*, Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99, Nr.857
- Aurenque, Diana: *Ethosdenken: Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*, Karl Alber Verlag Freiburg 2011.
- Gerd Jüttemann; Michael Sonntag, Christoph Wulf (Hrsg.): *Die Seele*, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co Göttingen 2005.
- Perteck, David: *Über Tod und Zeitlichkeit*, Books on Demand GmbH Norderstedt 2005.
- Pieper, Annemarie: *Sören Kierkegaard*, C.H. Beck'sche Reihe München 2000.

Danksagung

Herrn Prof. Rynkiewicz möchte ich allen voran danken. Er antwortete mir in schwierigen Phasen immer sehr zeitnah und empathisch auf Fragen. Mehr Unterstützung und Vertrauen hätte ich mir nicht wünschen können! Auch die jährlichen Treffen mit den anderen Doktoranden waren entspannte und gleichzeitig sehr informative gemeinsame Stunden. Vielen Dank, Prof. Rynkiewicz, dass Sie sich für die Betreuung meiner Arbeit so prompt entschieden haben und mir stringent das Gefühl gaben, dass alles klappen würde!

Ebenso war Gerhard Seidl ein wunderbarer Gesprächspartner und Ratgeber. Seine Begeisterung, mit der er diese Arbeit gelesen hat, freut mich immer noch. Unsere Treffen und schönen tiefen Gespräche haben mir Mut gemacht und mich sehr inspiriert. Dank gilt auch seiner Frau und meiner Freundin Stilla, die ihn mir für diese Stunden ‚überlassen‘ hat.

Meiner Tochter Rachel, der angehenden Mathematikerin und Philosophiebegeisterten, möchte ich von Herzen danken für ihre liebevolle Art, relevante Themen mit mir durch- und weiterzudenken. Und dass sie immer so an mich geglaubt hat. Hierfür danke ich auch meinem Mann Michael und meinem Sohn Merlin, denn nie hat jemand von ihnen an meinen Fähigkeiten für dieses Vorhaben gezweifelt. Zusätzlich dazu haben ihre klugen Fragen meine Gedanken beflügelt.

Außerdem möchte ich meinen Patientinnen dafür danken, dass ich so nahe und intensiv an ihren innersten Prozessen teilhaben durfte und darf. Ich weiß das sehr zu schätzen.

Zu guter Letzt bedanke ich mich bei meinen Kollegen und Kolleginnen aus der Klinik für die anregenden Gespräche über das Leben und Sterben. Insbesondere meiner Kollegin aus der Psychoonkologie Raluca Flondor, sowie ihrem Partner Dr. Günther Rottenfusser möchte ich für den schönen gedanklichen Austausch danken.